Die Lehre

vom

Abendmahle.

Von

Karl Friedr. Aug. Kahnis,
der Theologie Doktor und ordentlichem Professor an der Universität Leipzig.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1851.

18046.

Einer hochwürdigen

theologischen Fakultät

zu Erlangen.

Es ist mir ein Bedürfniß gewesen, hochwürdige Herren, meinem Dank für die von Ihnen mir ehrenhalber übertragene theologische Doktorwürde einen öffentlichen Ausdruck zu geben. Wenn ich nun diese Schrift dazu wähle, so geschieht es im Gefühle, wie sehr sie Ihrer Nachsicht bedarf. Eines wird von den Haushaltern göttlicher Geheimnisse gefordert, nämlich daß sie treu sind. Ich glaube, darum rede ich; ich habe nach Vermögen die Vorwelt und die Mitwelt gefragt; ich gebe die Lehre der Kirche; ich ziehe ihre Konsequenzen nicht aus heiler Haut auf der Studirstube. Mag diese Schrift den Ernst, aber nicht die Unruhe der Verhältnisse, unter denen sie geschrieben ist, in sich tragen. Doch wer weiß, ob nicht bald die treuen Glieder der lutherischen Kirche das Abendmahl halten müssen, wie Israel sein Vorbild, im Aufbruch. Dennoch, dennoch muß unser Bekenntniß siegen. Gott hat Sie, hochwürdige Herren, zu einer theologischen Gemeinschaft

gesammelt, welche in einer Zeit der Zerrissenheit und Untreue dasteht als eine feste Burg der lutherischen Lehre. Aus Ihrem Kreise ist der Landeskirche, welcher ich nun diene, ein erwähltes Rüstzeug des Herrn geworden. Ja Er ist noch auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben. Und so wollen wir sprechen: Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie wohl bleiben, er hilft ihr frühe.

Leipzig, den 15. Juli 1851.

Dr. Kahnis.

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 58 Z. 17 v. o. der Anm. statt Die Supran.: Supranaturalisten.
„ 59 „ 2 v. o. st. gesagt: gesetzt.
„ 62 „ 17 v. u. st. von: dem.
„ 89 „ 12 v. o. st. sit: fit.
„ 100 „ 5 v. o. st. Becher: Brechen.
„ 121 „ 20 v. o. st. meine: sei.
„ 136 „ 8 v. o. der Anm. streiche: mit Recht.
„ 153 „ 12 v. o. st. hat: haben.
„ 154 „ 19 v. o. st. von: um.
„ 162 „ 4 v. o. füge hinzu: J. 1845.
„ 192 „ 17 v. o. st. Fähigkeit: Möglichkeit.
„ 208 „ 17 v. u. streiche: auch.
„ 252 „ 7 v. u. st. Beispiele: Belege.
„ 254 „ 10 v. u. st. dieser S.: dieses S.
„ 274 u. 275 statt Kap. III. 2.: Kap. III. 1.
„ 358 Z. 11 v. o. nach sondern: muß.
„ 369 „ 13 v. o. st. Nur: Mir.
„ 416 „ 2 v. o. st. calvinistischem: calvinischem.
„ 444 „ 1 v. o. st. 1522: 1822.

Erstes Buch.

1

Erstes Kapitel.

Das letzte Mahl Christi.

---

1. Jesus Christus wußte von Anfang an, daß er in dem Kampfe gegen den pharisäischen Geist, welcher die Oberen seines Volkes beherrschte, unterliegen werde. Er, der im Geiste der Propheten der verknöcherten Gesetzlichkeit der Pharisäer das Gesetz des Geistes und Lebens entgegensetzte, erwartete keinen anderen Ausgang als den der Propheten (Matth. 23, 29 ff.). Christus fügte sich aber dieser geschichtlichen Nothwendigkeit keineswegs, weil er sie für eine unbedingte hielt: Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selber; ich habe es Macht zu lassen, und habe es Macht wieder zu nehmen (Joh. 10, 18). Er thut nicht nur nichts, um seinen Feinden zu entgehen, sondern fordert durch seine Nähe und die verstärkte Kraft seines die Finsterniß strafenden Lichtes den Gegensatz der Nacht heraus. Er erklärt seinen Jüngern unumwunden, sein Hinaufzug nach Jerusalem sei sein Todesgang (Matth. 16, 21 ff. u. a.). Angesichts von Jerusalem thut Jesus ein gewaltiges Zeichen, das wohl den Glauben der Seinen stärken mußte (Joh. 11, 15. 42), aber auch den Gegensatz bewaffnen (V. 46 ff.). Er zieht öffentlich und feierlich in Jerusalem ein. Zwar war es ein gebrochener, wehmüthiger Glanz, in dem er in die Stadt seines Reiches einzog. Nicht auf dem Triumphwagen, sondern auf dem Esel; nicht mit Siegesfreude, sondern mit Thränen über die Stadt, welche den Tag ihrer Heimsuchung nicht verstand; nicht von den Großen der Stadt, sondern von seinen Jüngern und armem Volke begrüßt: aber den Neid der Oberen mußte es von Neuem erregen (Joh. 12, 18 ff.). In Jerusalem tritt Christus so offen auf, löst die Schlingen, mit denen

ihn die Oberen fangen wollen, mit solcher beschämenden Sicherheit, deckt das Scheinwesen des Pharisäismus in so gewaltiger Rede auf, hält in so leicht zu deutenden Gleichnissen den Wächtern des Reiches einen Spiegel vor, weissagt endlich mit solcher Entschiedenheit den Untergang der Stadt als Strafe für die Verwerfung seiner, daß er den Gegensatz zum Aeußersten treiben mußte. Er konnte endlich dem Jünger, durch den die Sünde sich seiner bemächtigen sollte, dem Sohne des Verderbens sagen: Was du thun willst, thue bald. Christus wollte, daß seine Feinde dazu thätlich schritten, wozu das Licht ihren Sinn treiben mußte. Was war es denn aber, warum die Oberen in ihm nicht den Sohn Gottes erkennen konnten? Wir werden es finden, wenn wir von dem, was selbst die Jünger des Herrn kaum tragen mochten, ausgehen. Als Christus seinen Jüngern verkündete, daß er hingehen, leiden und sterben müsse, da fuhr ihn Petrus an mit den Worten: Das widerfahre dir nur nicht! Die vertrautesten Jünger bedurften des Zeugnisses der Säulen alten Bundes und des Anblicks des Verklärten, um in dem in den Tod gehenden Herrn nicht den göttlichen Zusammenhang des Reiches und den himmlischen Hintergrund seiner Person zu verlieren. Warum konnte ein Johannes, der doch in Jesu zuerst den Messias erkannt hatte, vom Gefängnisse aus an denselben die zweifelnde Frage richten: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten? Wir müssen antworten: Weil er sich das Reich des Messias reißender und augenfälliger kommend dachte. Wenn Christus den Jüngern des Johannes antwortet: Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hören, die Todten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt (Matth. 11, 5): so will er ihm Zweierlei sagen. Einmal: An dem, der solche Zeichen thun kann, werde nicht irre, und dann: Der, welcher in solchen Zeichen sich als den Heiland der leidenden Menschheit erweist, der hat das stille Amt, Seelen zu retten (Matth. 12, 17 ff.). Wenn bei den Jüngern bis zur Ausgießung des heiligen Geistes (Apostelg. 1, 6), wenn bei Johannes dem Täufer bis zu seinem Gefängnisse die äußere Erscheinung des Reiches Gottes eine Seite der messianischen Erwartung bildete: so stellte der weltliche Sinn der Obe-

ren diese Seite in den Mittelpunkt. Christus aber kündigte sich in seiner äußeren Gestalt als den Heiland der Sünder an. In dieser Gestalt mochten sie nicht den erkennen, der da kommen sollte. Auch in dem Verräther war es diese Weltlichkeit, von der aus die Sünde seine ganze Seele umnachtete und ihn zum Verrathe trieb; sein Geiz war die besondere Aeußerung dieser Weltlichkeit, der Köder des Satans. Man darf also sagen, daß die Sünde den Herrn an's Kreuz schlug, weil er gekommen war, die Sünde zu tragen. Die Kreuzesgestalt, in welcher der Herr schon während seines Lebens seinen Tod nicht nur vorbildete, sondern auch vortrug, trieb sie, seiner Erniedrigung in dem Kreuzestode die Krone aufzusetzen. Er aber nahm das, was die Sünde ihm bot, freiwillig auf, nicht um den Weg zu theilen, den von jeher die Edlen der Menschheit, insonderheit die Propheten hatten gehen müssen, nicht um die Kreuzesbahn aller seiner Jünger (Matth. 16, 24) mit seinem eigenen Beispiele zu eröffnen, nicht um die in seiner Person verschlossene Geistesfülle in volle Kraft treten zu lassen (Joh. 12, 44. 16, 7) — das sind untergeordnete Momente seines Todes —; sondern um nach dem Willen Gottes (Matth. 26, 24), wie er in der Schrift geoffenbaret ist (Luk. 24, 25), durch seinen Tod die Welt zu erlösen (Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 11, 51). Das ist die göttliche Nothwendigkeit seines Todes, welcher die geschichtliche nur dienstbar ist.

2. Am ersten Tage der süßen Brote — so erzählen Matthäus (26, 17—20), Markus (14, 12—15) und Lukas (22, 7—14) — erinnerten die Jünger den Herrn an die Nothwendigkeit, das Passahmahl vorzubereiten. Zur Vorbereitung erboten sie sich selbst, nur möge er sagen, wo es solle gefeiert werden. Da nannte ihnen Jesus einen Mann, den er sich ergeben und mit seinem Hingang vertraut wußte. Nach Lukas und Markus bedurften die Jünger eines Führers in sein Haus. Wenn Christus sie an einen Wasserträger verwies, dem sie folgen sollten, so liegt nicht ein eigentliches Wunder, sondern nur ein wunderbares Vorherwissen vor, ähnlich wie bei dem Einzuge in Jerusalem (Matth. 21, 3 ff.). Die Jünger thaten nun, wie auf ihr Erbieten der Herr ihnen geboten hatte. Am Abend des Tages hielten sie Passah in einem großen, mit Polstern belegten Saale.

Johannes spricht nun in seinem Evangelium weder von einer Passahfeier, noch von der Einsetzung des Abendmahles, wohl aber von einem Mahle, das Christus vor seinem Tode mit den Seinen noch hielt (13, 1 ff.). Während dieses Mahles schickte sich Christus an seinen Jüngern die Füße zu waschen. Das will der rasche, lebhaft fühlende Petrus nicht zugeben. Christus antwortet ihm: Wenn du dieß nicht zulässest, hast du keinen Theil an mir. Mit derselben vorgreifenden Lebhaftigkeit bittet nun Petrus, nicht blos die Füße, sondern auch Hände und Kopf ihm zu waschen. Wer gebadet ist, erwiedert Christus, hat nur der Fußwaschung nöthig, um ganz rein zu sein. Ihr seid rein; doch nicht Alle. Als er nun die Fußwaschung an Allen vollzogen hatte, fragte er: Wisset ihr, was ich gethan habe? Wenn ich, den ihr mit Recht euren Herrn und Meister nennt, euch, meinen Jüngern, die Füße gewaschen habe, so sollt ihr auch euch unter einander also thun. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr thut, wie ich euch gethan habe. Nach diesen Worten des Herrn müssen wir als den Wesenszweck dieser Handlung das Beispiel der dienenden Liebe ansehen. Haupt und Glieder sind in dienender Liebe verbunden: wer vom Haupte die dienende Liebe nicht annimmt, hat keinen Antheil an ihm. Die Fußwaschung, das Geschäft der Sklaven, ist der Ausdruck der äußersten Selbstverleugnung in der Liebe. Der Zweck der Fußwaschung ist Reinigung: der Zweck der dienenden Liebe Christi ist Heiligung der Seinen. Wir werden an den Ausspruch des Apostels Paulus erinnert (Eph. 5, 25 ff.): Ihr Männer, liebet eure Weiber, gleichwie Christus auch geliebet hat die Gemeinde und hat sich selbst für sie gegeben, auf daß er sie heiligte, indem er sie reinigte durch das Wasserbad im Worte, auf daß er ihm darstellte eine Gemeinde, die da herrlich sei, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß etwas, sondern daß sie heilig und unsträflich sei. An Einem ward dieser Zweck nicht erreicht. Christus kommt auf diesen Einen noch einmal zurück: er wisse es und sage es ihnen, damit sie an dem, der ihn zum Apostel erwählt habe, nicht irre würden. Wahrlich, fügt er hinzu, wer aufnimmt, so ich Jemand senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat (V. 20). Der Zusammenhang, den Manche ganz ver-

missen, Andere künstlich herstellen, ist wohl dieser: Der Verrath des Judas kann euch irre machen an der Berufung zum Apostelamte, welche ich euch ertheilt habe. Es kann aber eine Ausnahme, die ich gewußt und ausdrücklich als solche bezeichnet habe, nicht die Vollmacht brechen, welche ich euch gegeben habe. Nach diesen entfernteren Andeutungen spricht Christus gerade heraus: Einer unter euch wird mich verrathen. Erstaunt sehen sich die Jünger an, wen er meine. Während des Mahles pflegten die Juden nicht zu sitzen, sondern zu liegen, das Haupt auf den linken Arm gestützt. Es war nun der Jünger der Liebe, dessen Haupt Christi Brust zunächst lag. Diesem giebt Petrus einen Wink, daß er doch Christum frage, wer es wäre, oder nach einer in der neueren Zeit bevorzugten Lesart sagt ihm Petrus, in der Voraussetzung, der Jünger des Vertrauens wisse es, einfach: Sage mir, wer es ist. Johannes, sich über Christi Brust hinneigend, fragt ihn leise: Herr, wer ist es? Christus: Der ist es, dem ich den Bissen eintauche und gebe. Das war Judas Ischarioth. Und nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn. Die Weissagung wird im Momente ihrer Offenbarung zur Erfüllung. Bedeutsam, daß das Zeichen derselben eine Gabe der Liebe ist: die Liebe fordert das Böse zum Aeußersten heraus. Als Christus nun in des Judas Seele die Entscheidung gefallen sah, sprach er zu ihm: Was du thun willst, thue bald. Wer eine böse That schnell will, scheint die That selbst zu wollen. Das gilt allerdings von uns Menschen, welche einmal nicht wissen, ob die Gesinnung, aus welcher eine That hervorgeht, zum Abschluß gekommen ist, dann ob die Gesinnung nothwendig zur That werden muß. Nur der, welcher nach seiner himmlischen Sehergabe Beides wußte, konnte dieses Wort sprechen. Als Judas hinausging, war es Nacht. Nach seinem Hinausgang erklärt Christus seinen Jüngern, der Gott, welchen er bisher in seiner Erniedrigung verklärt habe, werde nun ihn verklären, indem er ihn erhöhe. Nach der Liebe, mit welcher er sie geliebt habe, möchten sie einander lieben. Liebe sei das Zeichen seiner Jünger. Petrus, welcher nur die Worte des Scheidenden hört, fragt ihn, wohin er gehe. Wohin du mir, erwiedert Christus, nicht folgen kannst. Ich will mein Leben für dich lassen, antwortet Petrus. Christus: Der Hahn wird nicht krähen, bis du mich

dreimal hast verleugnet. Bei dem Jünger, welchen er den Felsen seiner Kirche genannt hatte, mußte Christus den Keim zu der Gesinnung, die ihn seinen Feinden verrieth, sehen. Die Verleugnung Petri war ein Ansatz zum Verrath, aus demselben feigen und heuchlerischen Weltsinn hervorgegangen, den der Satan in Judas zu der frevelhaftesten Höhe trieb. Darum sprach der Herr zu ihm: Simon, Simon, siehe, der Satan hat euer begehret, daß er euch möchte sichten, wie den Weizen (Luk. 22, 31). Es waren also, nachdem Judas aus dem Kreise der Jünger durch den Satan war gerissen worden, die Lebenswurzeln seiner That noch in den Herzen der Jünger vorhanden, die nur durch das gnadenvolle Gebet des Herrn (V. 22) nicht zu einer Ernte des Satans reiften.

3. Indem wir nun zu dem Berichte der ersten Evangelisten zurückkehren, müssen wir Matthäus (26, 20 ff.) und Markus (14, 17 ff.) auf die eine Seite, Lukas (22, 14 ff.) auf die andere stellen. Nach den Ersteren setzte sich Christus mit den Seinen Abends zu Tische. Während des Mahles sprach er: Wahrlich ich sage euch, Einer unter euch wird mich verrathen. Schmerzlich betroffen fragte Jeder: Bin ich es? Der, antwortete Christus, welcher mit mir in die Schüssel taucht. Gott zwar hat die Folge seiner That, meinen Tod, nach der Schrift gewollt; dem Menschen aber, welcher durch Verrath den Tod seines Meisters will, wäre besser, er wäre nicht geboren. Nach solchen Worten wagte Judas frech und heuchlerisch noch die Frage: Bin ich es? Du bist es, antwortete Christus. Nun die Einsetzung des Abendmahles. Nach demselben sprach Christus: Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächse des Weinstocks trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde in meines Vaters Reich. Nach Lukas eröffnet Christus das Abendmahl mit den Worten: Mich hat herzlich verlangt dieß Passahmahl mit euch zu essen, bevor ich leide. Denn ich werde nicht mehr davon essen, bis daß es erfüllt werde im Reiche Gottes. Bei dem Kelche, welchen er unter sie vertheilte, sprach er: Ich werde nicht trinken von dem Gewächse des Weinstocks, bis das Reich Gottes komme. Nun die Einsetzung des Abendmahles V. 19. 20. Unmittelbar darauf: Doch (d. h. obgleich mein Blut für euch vergossen wird) ist die Hand meines Verräthers mit mir über Tische. Und zwar

des Menschen Sohn gehet hin, wie es beschlossen ist. Doch wehe demselben Menschen, durch welchen er verrathen wird. Die Frage der Jünger nach ihm. Nun (V. 24 ff) entstand ein Rangstreit, wer größer wäre. Christus: darüber streitet man in der Welt. Unter euch soll der Größte wie der Niedrigste sein. Ist nicht der zu Tische sitzt höher als der da dient bei Tische? Ich bin unter euch wie ein Diener. Nach Kämpfen kommt indeß für euch eine Zeit der Erhöhung, wo ihr essen und trinken sollt an meinem Tische, und auf Stühlen richten die zwölf Geschlechter Israels. Nun (V. 31) das Wort an Petrus, von welchem wir schon oben gesprochen.

Es leuchtet ein, daß Lukas mit den ersten beiden Evangelisten in den Wesenspunkten seines evangelischen Berichtes übereinstimmt. In Nebenpunkten zeigt sich aber ein Unterschied. Zuerst hat Lukas das Wort: Ich werde nicht mehr davon essen (V. 16, nämlich von dem Osterlamme) allein, während die beiden ersten Evangelisten nur das Wort vom Gewächse des Weinstocks mit Lukas theilen, dasselbe aber nach, nicht, wie Lukas, vor Einsetzung des Abendmahles haben. Anzunehmen, daß Christus zweimal dieß Wort gesprochen, ist ein verbrauchtes Verfahren. „Will man", sagt Olshausen (Bibl. Komm. II. S. 334.), „die doppelte Stellung nicht annehmen, dann steht der Gedanke sicher nach dem Abendmahle zweckmäßiger, weil eben schon im Abendmahle das Passah vergeistigt ist, und demnach dahin die Idee zu gehören scheint, daß es im Reich Gottes seine endliche Vollendung empfangen wird". Allein man kann ja Christum beim Abendmahle in keiner Weise als essend und trinkend sich denken. Es bezieht sich auf das Passahmahl, welches der Einsetzung des Abendmahles voranging, bei dem Christus wirklich aß (Matth. 26, 21. 26. Mark. 14, 18. 22). Daß Christus beim Passahmahle getrunken habe, steht zwar nicht ausdrücklich im Texte, es war aber einmal durch die Sitte gegeben, daß der Hausvater zuerst trank, dann aber liegt es ohne Zweifel in den Worten: Ich werde nicht mehr von nun an (οὐ μὴ πίω ἀπ᾽ ἄρτι) trinken, und in dem Ausdruck neu (καινόν). Dieses von nun an hat zwar Lukas nicht, aber das allgemeine: Ich werde nicht trinken schließt den Ausgangspunkt nicht nur nicht aus, son

dern, wenn doch das Kommen des Reiches als die Verklärung des Trinkens zu fassen ist, ein, und zwar um so mehr, als der parallele Ausspruch vom Essen dazu auffordert. Ohne Noth die Evangelisten in Widerspruch zu setzen, ist unhistorisch. Bezieht sich also das Wort von einem verklärten Genusse auf das Passahmahl, nicht auf das Abendmahl, so steht es wohl bei Lukas genauer. Zweitens weicht Lukas von den beiden ersten Evangelisten ab in der Stelle, welche er den Worten über des Judas Verrath einräumt. Dieselben stehen nämlich nach der Einsetzung des Abendmahles und zwar logisch an die Einsetzungsworte angeschlossen. Den beiden ersten Evangelisten den Vorzug zu geben, fordert der Umstand, daß das Erkennungszeichen des Verräthers, nämlich das Tauchen in die Schüssel, das Mahl voraussetzt, da doch die Weihe des Kelches nach Paulus und Lukas nach der Mahlzeit fällt. Es ist wohl hier der beste Ort, die vielbesprochene Frage aufzunehmen, ob der Verräther gegenwärtig gewesen sei bei der Einsetzung des Abendmahles. Nach Lukas V. 21. (Doch siehe, die Hand meines Verräthers ist mit mir über Tische) wäre die Frage entschieden. Die beiden ersten Evangelisten geben, wenigstens auf den ersten Blick, keine Entscheidung. Wenn ein Evangelist es ausdrücklich bejaht, die beiden übrigen es nicht verneinen, so scheint es doch billig, dem Ersten zu folgen. Indeß ruht doch die Beweiskraft jener Stelle gerade auf dem, was wir in Frage gestellt haben, nämlich ihrem Orte. Und andere gewichtige Bedenken stehen entgegen. Wir haben, wie wir sehen werden, allen Grund, das Mahl, von dem Johannes spricht, für identisch zu halten mit dem Mahle, bei dem der Herr das Abendmahl einsetzte. Wenn nun Johannes sagt, daß Judas, nachdem er den Bissen genommen hatte, alsbald (εὐθέως) hinausgegangen sei (V. 30), so ist er noch vor der Weihe des Kelches gegangen, die man doch wohl in unmittelbarem Zusammenhange mit der des Brotes denken muß, also vor dem Abendmahle. Wer wenigstens möchte sich zur Annahme entschließen, daß Judas nur die eine Gestalt des Abendmahles, nicht die andere genossen habe? Genauer betrachtet sind auch die Einsetzungsworte gegen die Anwesenheit des Judas. Wenn Paulus und Lukas bei dem Leibe Christi den Zusatz haben: für euch gebrochen, Lukas beim Blute: für euch vergossen,

so könnte an und für sich euch wohl stehen = alle Menschen, doch nicht in diesem Falle, wenn man nämlich dem Worte des Matthäus und Markus: für Viele nicht jedes Gewicht versagen will. Das für euch fordert, wie Luther sagt, eitel gläubige Herzen. In Anwesenheit des Judas hätte Christus dieß Wort nicht brauchen können. Während die neueren Interpreten (Olshausen, Lücke, Maier, Meyer u. A.) sich meist für die Abwesenheit des Judas entscheiden, hatten die älteren lutherischen Theologen ein dogmatisches Interesse, die Anwesenheit desselben zu behaupten, nämlich das Zeugniß, welches sie daraus zogen für den Empfang des Leibes und Blutes Christi Seitens der Unwürdigen, im Gegensatze zu den Reformirten. Drittens hat Lukas nach den Worten über des Judas Verrath Aussprüche Christi über Hoheit und Niedrigkeit (V. 24—30), welche Matthäus an anderen Orten hat (18, 1. 20, 25. 28. 19, 28), und zwar passender. Nur für V. 27. (Denn welcher ist der Größte? Der zu Tische sitzt oder der da dienet? Ist's nicht also, daß der zu Tische sitzt? Ich aber bin unter euch wie ein Diener) findet sich weder eine Parallelstelle bei den beiden ersten Evangelisten, noch ist dieser Ausspruch geschichtlich motivirt. Er verweist an eine solche Erzählung, wie Johannes sie bietet, 13, 4 ff., woselbst ihm der Ausspruch V 12—15. (Wisset ihr, was ich euch gethan habe? Ihr heißet mich Meister und Herr und saget recht daran, denn ich bin's auch. So nun ich, euer Meister und Herr, euch die Füße gewaschen habe, so sollt ihr euch auch unter einander die Füße waschen. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr thut, wie ich euch gethan habe) vollkommen parallel ist. Wenn also einerseits Johannes jenen Aussprüchen über Hoheit und Niedrigkeit im Reiche Gottes bei Lukas nicht im Einzelnen, wohl aber im Allgemeinen geschichtlichen Halt giebt, so verknüpft Lukas den johanneischen Bericht von jenem Mahle vor dem Tode des Herrn durch ein neues Band mit dem Passahmahle der drei ersten Evangelisten.

4. Zwischen Johannes und den drei ersten Evangelisten findet sich zuerst die Uebereinstimmung, daß das Abendmahl der Letzteren und das Mahl des Ersteren auf den Tag vor dem Tode Christi fallen. Bei jenen bedarf es keines Belegs; dieser läßt keine Wahl (Joh. 13, 1. 29. 38. 18, 1 ff.). Johannes sagt

nun auf das Bestimmteste, daß der Todestag Christi der Rüsttag des Passah gewesen sei (19, 14. 31. 42). Die Erzählung 13, 1 ff. beginnt mit der ausdrücklichen Angabe, daß **vor dem Feste** Christus den Seinen den letzten Beweis seiner Liebe gegeben.[1] Als Christus zu Judas sprach: Was du thun willst, thue bald, meinten Einige, er habe ihm, der die Kasse führte, sagen wollen: Kaufe, was wir nöthig haben zum Feste (13, 29). Jede Widerrede schneidet 18, 28. ab: Da führten sie Jesum von Kaiphas vor das Richthaus. Und es war frühe. Und sie gingen nicht in das Richthaus: auf daß sie nicht unrein würden, sondern Ostern essen möchten (*ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*). Passah fiel in jenem Jahre auf den Sabbath (19, 31), somit der Todestag Christi auf einen Freitag. Jenes Mahl also muß an einem Donnerstag stattgefunden haben. Hören wir nun die drei ersten Evangelisten. Nach ihnen scheint es, daß Jesus am legitimen Passahtage das Passahmahl gehalten. Am ersten Tage der süßen Brote, an welchem die Uebrigen gesetzmäßig das Osterlamm schlachteten (Mark. 14, 12: *καὶ τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον κ. τ. λ.* Luk. 22, 7: *Ἦλθε ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα κ. τ. λ.*), bereiteten auch die Jünger das Passahmahl (Matth. 26, 19. Mark. 14, 16. Luk. 22, 13). Sonach wäre also Christus am ersten Festtage gekreuzigt worden. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß die ersten Evangelisten selbst Data bieten, die dem entgegenstehen. **Einmal** heißt es bei Matthäus (26, 4.) und Markus (14, 2.), daß der hohe Rath selbst es für unzweckmäßig gehalten habe, Jesum am Feste zu tödten. **Dann** befand sich jener Simon von Cyrene, welcher nach Lukas (23, 26.) genöthigt ward, den Kreuzbalken zu tragen, auf dem Felde (*ἐρχομένου ἀπ' ἀγροῦ*), was am hohen Feste nicht erlaubt war. Die drei ersten Evangelisten bezeichnen den Todestag Christi als den Rüsttag. Matthäus berichtet 27, 62: Des anderen Tages, der da folget nach dem Rüsttage (*Τῇ ἐπαύριον ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν*), kamen die Hohenpriester und Pharisäer sämmtlich zu Pilato u. s. w. Markus 15, 42: Und am Abend, dieweil es der Rüsttag war, welcher ist der Vorsabbath (*Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν*

---

1. Ich kann der Auslegung **Bleek's** (**Beiträge** S. 124) nur beistimmen.

παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον), kam Joseph von Arimathia, welcher auch auf das Reich Gottes wartete: der wagte es und ging hinein zu Pilato und bat um den Leichnam Jesu. Pilatus aber verwunderte sich, daß er schon todt war u. s. w. Lukas endlich sagt vom Todestage Christi 23, 54: Und es war der Rüsttag und der Sabbath brach an (καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ καὶ σάββατον ἐπέφωσκε). Der Rüsttag, von welchem Lukas und Paulus sprechen, steht offenbar nicht im Sinne des Rüsttages des Johannes, nämlich des Passahrüsttages, sondern des Sabbathrüsttages, d. h. des Freitags. Bei Matthäus könnte man fragen. Indeß wäre die Bezeichnung des Passahtages mit: der Tag nach dem Rüsttage doch seltsam, wie wenn Jemand den ersten Osterfeiertag den Tag nach dem Osterheiligenabend nennen wollte. Sonach stimmen die drei ersten Evangelien mit dem johanneischen darin überein, daß Christus an einem Freitag gestorben ist, was ohnehin der gemeinsame Termin der Auferstehung (Matth. 28, 1. Mark. 16, 1. Luk. 24, 1. Joh. 20, 1) fordert. Da nun Johannes bestimmt sagt, daß Passah in jenem Jahre auf den Sabbath fiel (19, 31), so kann Christus nur am Rüsttage des Passah, nicht am Passahfeste gestorben sein. Dieß ist auch innerlich durchaus wahrscheinlich. Eine Hinrichtung am hohen Feste zu vollziehen, war gegen alle Regel. (S. Movers, Ztschr. f. Phil. u. kath. Theol. VIII. S. 66 ff. Bleek a. a. O. S. 141). So schwierig es ist, bei den ersten Evangelisten die Data, welche für die letzte Passahfeier des Herrn den legitimen Tag bieten, in Einklang zu bringen mit den für die johanneische Angabe sprechenden, so klar liegt die Forderung vor, daß das Unbestimmte nach dem Bestimmten erklärt werden müsse. Ja die Angabe des Johannes, an und in sich klar und bestimmt, innerlich wahrscheinlich, durch Data der drei ersten Evangelisten unterstützt, hat auch das Wort des Apostels Paulus für sich: Wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus, für uns geschlachtet (1. Kor. 5, 7. 8: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός), ein Wort, welches seine Parallele findet in dem johanneischen Vergleiche des mit ungebrochenen Gebeinen gestorbenen Herrn mit dem ungebrochenen Passahlamme (Joh. 19, 36).

Das Mahl des Johannes fällt auf den Tag des Abendmahles

der drei ersten Evangelisten, den Tag vor Christi Tode, den Freitag. Was Johannes von Judas erzählt, stimmt wesentlich mit dem, was die drei ersten Evangelisten berichten. Die Worte, welche Christus nach Johannes an die Fußwaschung schließt, finden wir bei Lukas in summarischer Gestalt. Aber Johannes schweigt von der Einsetzung des Abendmahles. Johannes geht aber auch über andere und nicht untergeordnete Thatsachen — Jugendgeschichte, die doch dem Pflegesohn der Maria bekannt sein konnte, Bergpredigt, Verklärung, Himmelfahrt — schweigend hinweg, weil er die Bekanntschaft mit ihnen voraussetzt. Aber, sagt man, der Fall ist doch hier ein anderer. Erwähnte Johannes einmal des Mahles vor Christi Tode, so ist es doch auffallend, daß er gerade den Höhenpunkt desselben übergeht. Wir gestehen einfach zu, den Grund dieses Schweigens nicht zu wissen, müssen aber alle Schlüsse, die man aus diesem Schweigen zieht, präscribiren. Aber, fährt man fort, es läßt sich in die Geschichte des johanneischen Mahles die Einsetzung des Abendmahles nicht einreihen. Diese Schwierigkeit liegt in der Natur eines zusammenhängenden Berichtes und dem Willen der Ausleger. Lukas erzählt in der Apostelgeschichte nichts von dem Aufenthalte in Arabien, der doch durch das Zeugniß des Paulus (Gal. 1, 17) verbürgt ist. Es ist nicht leicht, in den Bericht des Lukas ihn einzufügen. Und doch nöthigt uns die Geschichte dazu. Die bewährtesten Ausleger finden den Punkt Apostelg. 9, 22. In unserem Falle haben wir zwischen V. 30 und 31 den Raum für das Abendmahl zu finden. Aber, wendet man ein, das Mahl des Johannes, welches einen Tag vor dem Passahfeste fiel, konnte ja kein Passahmahl sein, somit auch nicht das Mahl der Einsetzung des Abendmahles, welches die Erfüllung des Passahmahles ist. Der Menschensohn, der da war ein Herr des Sabbaths, konnte das Fest, zu dessen Feier am legitimen Tage ihn die Eile seiner Feinde nicht kommen ließ, einen Tag vorher feiern, um das Passahopfer selbst zu sein am Tage, wo die Juden das Passahlamm schlachteten, wie Johannes und Paulus deutlich lehren.

Dafür, daß beim Mahle in der Nacht vor Christi Tode das Abendmahl ist eingesetzt worden, haben wir noch einen Zeugen, der in diesem Falle besonders schwer wiegt, Paulus (1. Kor. 11, 25 ff.).

Ich habe es vom Herrn empfangen, was ich euch gegeben habe: daß der Herr Jesus in der Nacht, da er verrathen ward, nahm das Brot u. s. w. Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, sagt eine nicht geringe Anzahl Ausleger, kann nicht heißen: Ich habe es unmittelbar durch Offenbarung vom Herrn empfangen. „Das ist gewiß, daß Paulus nicht zugegen war, als Christus das Abendmahl verordnete, und noch viel weniger nachher durch den Herrn unmittelbar Kunde davon bekommen haben kann. Von einer visionären Mittheilung oder außerordentlichen Offenbarung kann der Satz auch nicht füglich verstanden werden, da dafür der Ausdruck ἀποκαλύπτειν bei dem Apostel gewöhnlich ist. Dazu kommt, daß eine solche historische Notiz, wie die hiesige von der Art der geschehenen Abendmahlseinsetzung, gar kein Gegenstand einer visionären Offenbarung sein konnte" (Schulz, Lehre vom Abendmahle S. 214 ff.). Wenn Jemand einem Kreise, welcher von der Selbstkommunion Schleiermacher's auf seinem Sterbebette spricht, eine genauere Darstellung derselben mit den Worten geben wollte: Ich habe es von Schleiermacher selbst empfangen, so hat doch dieses Wort nur Sinn, wenn der Referent die Kunde aus Schleiermacher's Munde vor seinem Tode noch vernommen hat, weil auf mittelbarem Wege Tausende davon wissen können, der also, welcher, ohne unmittelbarer Empfänger dieser Kunde zu sein, also reden wollte, eben so falsch als anmaßend sich ausdrücken würde. Die Anwendung liegt nahe genug. Ich habe es vom Herrn empfangen: diese Worte machen jedenfalls Christum zum Quell der Kunde vom Abendmahle, und zwar, da mittelbar vom Abendmahle jedes Glied der korinthischen Gemeinde wußte, zum unmittelbaren. Ist es nun unwahrscheinlich, daß Christus die Thatsache der Einsetzung des Abendmahles überhaupt verkündet hat, so konnte jedenfalls Paulus es nicht aus dem Munde des auf Erden Weilenden haben. Da es nun gewiß ist, daß Paulus Offenbarungen vom Herrn empfing, so steht dieser Annahme, die allein übrig bleibt, nichts entgegen. An eine Vision wird in diesem Falle Niemand denken, da der heilige Geist deutlich genug (1. Kor. 2, 10. Eph. 3, 5. 1. Petr. 1, 12) als das Medium der Offenbarung bezeich-

net wird. Der Einwand, daß ὑπό oder παρά, nicht ἀπό den unmittelbaren Ausgangspunkt bezeichnen, will bei Stellen wie Kol. 3, 24. 1. Joh. 2, 20. nicht viel sagen. Daß aber die Kunde von der Einsetzung des Abendmahles mehr ist als eine historische Notiz, ist gewiß.[1] Es steht also für den Bericht des Paulus Christus selbst ein. Somit ist die Thatsache, daß Christus beim letzten Mahle vor seinem Leiden dieß Abendmahl eingesetzt hat, über jeden Zweifel erhaben. Daß dieß Mahl ein Passahmahl gewesen ist, sagt allerdings Paulus nicht. Da indeß die Abhängigkeit des Lukas von Paulus (wie wir im Folgenden sehen werden) in der Form der Einsetzungsworte evident hervortritt, so haben wir auch in diesem Punkte ein Recht, in Lukas den Repräsentanten des Paulus zu erkennen, und zwar um so mehr, als die Opferbeziehung, in welche Paulus das Abendmahl setzt (1. Kor. 10, 18 ff.), den Zusammenhang desselben mit dem Passahmahle, welches (wie sich bald zeigen wird) Opfermahl war, voraussetzt.

Hat sich uns nun historisch ergeben, daß das letzte Mahl, an welches Christus die Einsetzung des Abendmahles knüpfte, ein Passahmahl war, so gewinnt dieß Resultat durch das innere Verhältniß des Abendmahles zum Passahmahle, zu dessen Darstellung wir nun übergehen, ein entscheidendes Gewicht.

---

1. Unserer Meinung sind Calov, Bengel, Nitzsch, Olshausen, de Wette, Osiander. Zu der seltsamen Vermittelung Meyer's, daß nämlich „Christus einem uns Unbekannten vermittelst einer Offenbarung die Weisung gegeben habe, die Stiftung des Abendmahles, welche ihm selbst richtig bekannt war, Paulo zu eröffnen" — werden wohl Wenige ihre Zuflucht nehmen.

Zweites Kapitel.

Das Passahmahl und das Abendmahl.

1. Das Passah stiftete Gott zur Zeit, als er durch die Strafwunder, welche er durch Moses über Egypten verhängte, die göttliche Sendung seines Boten erweisen, sein Recht über Volk und Land der Egypter zeigen (2 Mos. 8, 10. 9, 14. 29), das verschonte Israel als das Geschlecht seiner Wahl zeichnen, Pharao's Trotz brechen wollte. Das letzte und höchste Wunder kündigte Gott in der Drohung an, alle Erstgeburt zu würgen. Dieß Todesurtheil, über das Volk der Egypter gesprochen, sollte am entschiedensten das göttliche Recht Israels hervorheben. Während die Blüthe der Egypter dem Würgetod verfiel, sollte Israel ein Fest der Rettung, ein Mahl des Lebens feiern. Das ist der Grundgedanke des Passah, welchen auch der Name (פֶּסַח schonendes Vorübergehen) desselben ausdrückt: es ist ein Fest der Verschonung, der Rettung, des Lebens. Das, was verschont wird, ist zunächst die Erstgeburt (2 Mos. 13, 1 ff.), somit die Träger des Familiengeistes, die Familien selbst. Darum wird dieß Fest familienweise gefeiert. Jedes Vaterhaus versammelt sich zu gemeinsamer Feier um ein Mahl (2 Mos. 12, 3 u. a.). Später war es Ordnung, daß nicht unter zehn Personen es gemeinsam feiern sollten (Joseph. d. bello jud. VI. 9, 3). Die Familien sind aber die naturgemäße Gliederung der ganzen Gemeinde. Das Passah ist ein Fest der Volksgemeinde. Darum heißt es, daß das Passahlamm vor der ganzen Gemeinde solle geschlachtet werden (2 Mos. 12, 6), später im Vorhofe (5 Mos. 16, 1—8).[1] Als Jerusalem der

1. S. Bähr, Symb. d. mos. Kult. II. S. 614. Kurtz, d. mos. Opfer S. 256.

Mittelpunkt des Reiches Gottes ward, die heilige Stadt, welche Zion, die Veste David's, und Moriah, den Berg des Tempels, umschloß, da zogen aus ihren zerstreuten Wohnsitzen alle Israeliten unter Jubelliedern hinauf in die hochgebaute Stadt, um sich zu Gott als ein einig Volk zu versammeln (Ps. 122). Also nicht des Einzelnen, sondern des Volkes Rettung wird im Passah gefeiert. Nach der Grundform nun, welche die Entwickelung des Reiches Gottes beherrscht, vollzog Gott die Rettung in Gestalt eines Bundes. Er fordert, er verspricht: er forderte Gehorsam, er verhieß Rettung. Der Gehorsam aber bestand darin, daß Israel das äußere Zeichen, an welches Gott die Rettung knüpfte, erfüllte. Allezeit nämlich verwirklicht sich ein Bund in einem äußeren Zeichen, in welchem die sich Verbindenden ihre Gemeinschaft niederlegen. Welches Hauses Thüre mit dem Blute des Lammes bezeichnet ist, das ist gerettet (2 Mos. 12, 13. 23). Dieß Zeichen ist aber mehr als ein bloßes Zeichen. Es ist das Blut eines Opfers. Der ganze Dienst des Passah ist ein Opferdienst (2 Mos. 12, 27. Vgl. 2 Chron. 30, 16. 34, 25. 35, 11.). Darum mußte das Lamm ohne Fehl sein (2 Mos. 12, 5). Die Gebeine durften nicht zerbrochen werden (12, 46). Während es sonst der Priester Geschäft ist, das Blut an den Altar zu sprengen, wird hier der Hausvater zum Priester, des Hauses Thüre zum Altar. Es behauptet also in diesem Feste das Volk seine Idee, ein priesterlich Volk zu sein (Philo de vit. Mos. p. 686 sq. de dec. p. 766).[1] Allezeit liegt nun im Opferblute eine sühnende Kraft (3. Mos. 17, 11). Darum ist eben das Blut mehr als ein bloßes Zeichen. Es sühnt mit Gott und bringt vom versöhnten Gott Rettung. Daraus folgt aber nicht, daß das Passah ein Sühnopfer in des Wortes engerem Sinne ist. Als Opfermahl kann es nur in die Klasse der Friedensopfer gehören.[2]

Das Opfer überhaupt muß begriffen werden aus dem innersten Wesen des religiösen Lebens, für dessen Wurzel wir, wie wir anderweitig entwickelt haben[3], den Glauben anzusehen haben. Der Glaube ist nach einer wesentlichen Seite Ergrei-

1. Bähr a. a. O. S. 632 ff. Kurtz a. a. O. S. 255 ff.
2. Bähr a. a. O. S. 634. Kurtz a. a. O. S. 255.
3. M. Lehre vom h. Geiste I. Auf.

fen des Göttlichen. Dieß Ergreifen ist bedingt durch Hingabe des Endlichen an das Unendliche. Diese Hingabe vollzieht sich aber in allen positiven Religionen im Opfer. In dem Bewußtsein, sich nicht durch sich selbst versöhnen zu können, vollstreckt der Mensch an dem mit seinem Lebenskreise verwachsenen thierischen Leben die Auflösung, zu der er sich verurtheilt, um mit dem Göttlichen in Gemeinschaft zu treten. Das alttestamentliche Opfer nun sieht nicht in der endlichen, sondern in der sündigen Natur das Trennende zwischen Gott und Menschen. Sühne also ist die Grundbedeutung jedes Opfers. Im Brandopfer tritt das Wesen des Opfers in seiner unbestimmten Allgemeinheit auf. Im Sühnopfer im engeren Sinne oder Sündopfer ist das Negative, die den Menschen von Gott trennende Schuld zu heben, die Grundbedeutung. Im Friedensopfer aber strebt der Mensch positiv sich in Gemeinschaft mit Gott zu setzen. Mit Recht ist von Bähr die Meinung derer bekämpft worden, welche im Sündopferthiere einen Repräsentanten der Sünde des Menschen sehen. Das Opferthier mußte ja rein sein; das Blut war ja nicht Zeichen des Todes, sondern vielmehr des Lebens; das Blut hätte nicht an den Altar gesprengt, das ist, Gott dargebracht werden können, wenn es unrein gewesen wäre. Aber es ist durchaus irrig, wenn Bähr in dem Schlachten des Thieres nur eine Form sieht, das Gott darzubringende Blut zu gewinnen. Es ist irrig, wenn er in der Heiligung den Zweck des Sühnopfers sieht. Das Leben des Thieres, welches im Blute liegt, vertritt das Leben des Menschen. Das reine Thierleben bedeckt (denn das ist die Grundbedeutung von כִּפֶּר) das unreine Menschenleben. Der Mensch giebt eben statt des sündenbedeckten Lebens, das nicht vor dem Heiligen bestehen kann, sondern vor dessen Zorn vergehen muß, demselben ein reines Leben, daß es ihn vertrete. Gott würde aber nicht der Gerechte sein, wenn er ohne Weiteres das Reine für das Unreine nähme, ohne daß der Sünde ihr Urtheil widerfahren wäre. Das Urtheil des Todes, das dem Sünder gebührt, übernimmt eben das Thier, welches getödtet wird. Nicht die Sünde des Menschen wird dem Thiere übertragen, sondern die Strafe. Die Strafe ist zwar das Korrelat der Sünde, aber doch nicht selbst Sünde. Das Thier aber, obwohl Repräsentant

des Sündentodes, bleibt in seiner Reinheit, um eben vor Gott zu sein, was eigentlich der Mensch sein sollte. Im Friedensopfer also will der entsündigte Mensch eingehen in die Gemeinschaft des Lebens mit Gott. Wenn der Opfernde, durch Priester vermittelt, hebend und webend die vorzüglichsten Opfertheile, welche für das Ganze gelten, Gott dargebracht hat, so giebt ihm Gott einen Theil wieder zum fröhlichen Genusse (5 Mos. 12, 12. 18). Wenn der Mensch sein Leben an Gott verliert, um seine Wahrheit zu finden, so giebt es ihm Gott mit göttlichem Leben verklärt wieder. Im Opfermahle genießt Gott das endliche Leben des Menschen, der Mensch das unendliche Leben Gottes. So ist denn durch die ganze Schrift hindurch das Mahl ein Gleichniß der Gemeinschaft Gottes und der Menschen im Reiche Gottes.

Diese allgemeine Bedeutung des Friedensopfers gewinnt im Passahmahle eine besondere Gestalt. Im Schlachten des Lammes, in der Darbringung des Blutes am Hausaltare, der Thüre, wird die opfernde Hingabe vollzogen. Diese Seite tritt aber zurück vor dem Genusse des Passahopfers. Die Freude, welche in jeder Opfermahlzeit liegt (5 Mos. 12, 12. 18.), ist hier Freude über die Rettung, welche Gott seinem auserwählten Volke hat widerfahren lassen in jener Schreckensnacht, in der egyptischen Noth überhaupt. Den schweren Ernst aber, an den sich diese Freude knüpfte, sprachen die bitteren Kräuter aus, das ungesäuerte Brot, welches daher das Brot des Elends hieß (5 Mos. 16, 3), die eilfertige Bereitung des Lammes (2 Mos. 12, 11), die Stellung des Aufbruchs (a. a. O.), in der Alles genossen ward. Der Rettung also, so sahen wir, nicht des Einzelnen, sondern des Volkes, und zwar des Volkes, welches Gott zum Träger seines Reiches erkoren hatte, galt die Freude. Ein Lebensfest also des Volkes Gottes war es, ein Mahl der Gemeinschaft des Reiches Gottes. Brachte jedes Opfermahl Gott und Mensch in Gemeinschaft, so genoß in diesem Israel das göttliche Leben, welches das Reich schützte gegen den Untergang, welches die Ewigkeit des Reiches Gottes verbürgte. Und sollt diesen Tag haben zum Gedächtniß, und sollt ihn feiern dem Herrn zum Feste, ihr und alle eure Nachkommen zur ewigen Weise (2 Mos. 12, 14. Vgl. 24. 13, 3 ff.).

Wir haben gesehen, wie das ungesäuerte Brot, bei der ersten Feier eine Sache der Noth (2 Mos. 12, 39.), fortwährend an das Elend erinnern sollte, aus dem das Volk errettet worden war. Allein daraus erklärt sich nicht die große Bedeutung, welche das ungesäuerte Brot bei diesem Feste hat. Das ganze Fest hieß nach demselben das Fest der ungesäuerten Brote (חַג הַמַּצּוֹת ἑορτὴ τῶν ἀζύμων). Während der sieben Festtage durfte gesäuert Brot nicht nur nicht gegessen, sondern nicht einmal aufbewahrt werden (2 Mos. 12, 19) bei Strafe der Ausrottung. Das Ungesäuerte ist wohl Zeichen des Unverdorbenen, von Krankheit Unberührten, des Lebens, des heiligen Lebens gewesen.[1] Darum ermahnt der Apostel Paulus, Ostern nicht im Sauerteig der Bosheit und Schalkheit, sondern im Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit zu halten (1 Kor. 5, 8). Diese Bedeutung des Lebens hat wohl auch der Wein, welchen die Sitte hinzufügte. „Das Mischen der Becher Weines", sagt Friedlieb (Archäologie der Leidensgesch. S. 58), „war eine religiöse Handlung und bildete die Abschnitte und Uebergänge bei dem mit Gebeten und Hymnen wechselnden Mahle. So wurde bei dem ersten Becher der festliche Tag geheiligt, bei dem anderen begann die Hagada. Während des dritten (Becher des Segens) erfolgte die Danksagung für die genossenen Speisen. Ein vierter war noch übrig. An ihn reihte sich das Absingen des Hallel, eines Hymnus, welcher die Psalmen 113 bis 118 enthielt, und mit einem Gesang schloß. Nunmehr folgte die Segnung des Weines und der vierte Becher ward getrunken."

An die geschichtliche Bedeutung dieses Festes schloß sich eine Naturbeziehung. Das Passah ward gefeiert im Monate Abib, dem Monate des Grünens und Blühens. Am zweiten Festtage ward die erste Garbe Gott dargebracht (5 Mos. 23, 10 ff.). Nun begann die Erndte (5 Mos. 16, 9), deren Ende Pfingsten war. Sehr schön urtheilt Bähr (a. a. O. S. 638): „Die Errettung aus Egypten war für Israel ein Hervorgang aus dem Zustande des Erstorbenseins zu neuem Leben. Passah, das Lebensfest, konnte daher in keine schicklichere Zeit fallen, als in den Monat, wo auch die Natur ihr Lebensfest feiert, der darum von dem

1. Bähr a. a. O. S. 630. Kurtz a. a. O. S. 262.

neuen Leben der Natur, vom Grünen und Blühen seinen Namen hatte (Abib). Beiderlei Leben kommt von dem einen rettenden, schaffenden, lebendigen Gott, ihm ist Beides zu verdanken, für Beides sind ihm Dankopfer zu bringen. Gewiß konnte ein mit seinem ganzen Leben und Bestehen ganz auf den Ackerbau gewiesenes Volk nicht besser an die Wohlthat seiner nationellen Lebendigmachung, seiner politischen Schöpfung erinnert werden, als dadurch, daß die Feier der letzteren mit der stets wiederkehrenden Belebung der Natur verbunden war. Das materielle, leibliche Leben des Volkes wurde auf diese Weise mit seinem geschichtlichen und religiösen Leben in genaue Verbindung gebracht."

2. Wir nahen uns nun der Einsetzung des heiligen Abendmahles, wie sie uns die drei ersten Evangelisten und Paulus berichten (Matth. 26, 26—28. Mark. 14, 22—24. Luk. 22, 19—20. 1 Kor. 11, 23—25.). Stellen wir diese Berichte zusammen. In der Nacht, da er verrathen ward (Paul.), nahm Jesus während des Abendmahles (Matth. und Mark.: ἐσθιόντων αὐτῶν) das Brot (Matth.: τὸν ἄρτον, Marc.: ἄρτον: jener für Juden, dieser für Heiden), brach es unter Dankgebet (Matth. und Mark.: εὐλογήσας, Paul. und Luk.: εὐχαριστήσας), gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet (Matth. und Mark.), esset (Matth.): Dieß ist mein Leib (Alle: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, Paulus und Lukas mit dem Zusatze:), der für euch gebrochen wird (Paul.: κλώμενον, Luk.: διδόμενον). Dieses thut zu meinem Gedächtniß (Paul. und Luk.: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν). Ebenso nahm er auch den Kelch (So Alle, Paulus und Lukas mit dem Zusatze:) nach dem Abendmahle, gab ihnen denselben (Alle, Matth. und Mark. mit dem Zusatze:) unter Dankgebet (εὐχαριστήσας) und sprach: Trinket Alle daraus (Nur Matth., während Mark. referirt: Und sie tranken Alle daraus): Dieß ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes (Matth. und Mark.: Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, wogegen Paul. und Luc.: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν [fehlt bei Lukas] ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι), das für Viele (Luk.: für euch) vergossen wird (Matth., Mark. und Luk., Matth. mit dem Zusatze:)

zur Vergebung der Sünden. Dieses thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtniß (Paul.).

Kein Verständiger wird wohl behaupten wollen, daß das Wesenhafte dieses Berichtes berührt werde von den Differenzen der Berichterstatter im Einzelnen. Es stellen sich uns zwei Typen dar: Matthäus und Markus vereinigen sich zu dem einen, Paulus und Lukas zu dem anderen. Betrachten wir das Verhältniß im Einzelnen. Zunächst sind den beiden ersten Evangelisten die Darreichungsworte: Nehmet, esset, trinket Alle daraus, eigen. Zwar bietet der gewöhnliche Text bei Paulus die Worte: Nehmet, esset (λάβετε, φάγετε), aber es darf als sicheres Resultat der Kritik angesehen werden, daß sie von fremder Hand im Interesse der Ausgleichung hineingetragen sind. Daß sie Paulus und Lukas weglassen konnten, ohne dem Wesentlichen etwas zu vergeben, bedarf kaum der Bemerkung. Weiter haben Paulus und Lukas zu den Worten: Dieß ist mein Leib, noch den Zusatz: der für euch gebrochen, gegeben wird. Der Ausdruck des Lucas gegeben (διδόμενον) ist kritisch unantastbar. Der Ausdruck des Paulus aber gebrochen (κλώμενον) fehlt bei den drei ältesten und gewichtigsten Handschriften, und die vierte hat ein anderes Wort (θρυπτόμενον) dafür. Darnach haben namhafte Kritiker und Ausleger (Lachmann, Rückert, Meyer, de Wette, Tischendorf) dieses Wort aus dem Texte gestrichen. Dann wird also der Text sich bieten: Dieß ist mein Leib, der für euch. Im Griechischen würde dieß nicht so hart klingen, wie im Deutschen, aber gleich unbestimmt sein. Nach dem Grundsatze nun, daß die schwerere Lesart die ächte, sollte man allerdings Freudigkeit zu diesem Texte haben. Wenn man aber einmal erwägt, daß die ältesten Auctoritäten bei Weitem nicht immer den richtigen Text bieten; zweitens, daß der parallele Ausdruck vom Blute (welches für euch vergossen wird), den doch drei Zeugen haben, ein Zeitwort hat, und zwar ein solches, welches die bestimmte Beziehung auf den Tod enthält, und zwar ein das Symbol deutendes bildliches; drittens, daß zwischen Schwierigkeit und Unbestimmtheit ein Unterschied ist (de Wette übersetzt: Das ist mein Leib, der euch zum Besten dient!), der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν aber sein Hauptwort eher verdunkelt als erhellt; viertens, daß

der Ausdruck gebrochen viel zu concret und originell ist, als daß eine fremde Hand ihn gewagt hätte, die gewiß διδόμενον gesetzt hätte: so hat man allen Grund, mit ansehnlichen Kritikern den Ausdruck κλώμενον stehen zu lassen.[1] Die Auctorität des Paulus nöthigt uns, diesen Zusatz für den ursprünglichen zu halten. Den parallelen Zusatz zum Blute hat zwar Paulus nicht, wohl aber theilt ihn Lucas mit den zwei ersten Evangelisten, zum Beweise, daß der paulinische Typus ihn nicht ausschließt. Denn anzunehmen, daß dieser Zusatz in den Text des Lukas aus dem der beiden ersten Evangelisten sei getragen worden, ist nicht nur aus äußeren Gründen unzulässig, als gegen das Ansehen der Handschriften, sondern auch aus inneren, weil die Lesart ἐκχυνόμενον eine Schwierigkeit bietet, welche keine fälschende Hand veranlaßt hätte. Den Zusatz, welchen Paulus zweimal, Lukas einmal hat: Dieß thut zu meinem Gedächtniß, geben die beiden ersten Evangelisten nicht. Das Gewicht nun, welches ihm Paulus überhaupt leiht, verstärkt der besondere Umstand, daß Paulus an dieses Wort seinen Schluß knüpft: Denn so oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, verkündet ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt (V. 26). Er ist innerlich wahrscheinlich, weil er eine Anknüpfung enthält an die Bestimmung des Passah, ein Fest des Gedächtnisses zu sein (2 Mos. 12, 14. u. ö.). Daß Christus dieß Wort zweimal gesprochen, dafür spricht die testamentarisch formulirte Anlage der ganzen Rede.

3. Es fragt sich nun, wie sich das Abendmahl zum Passahmahle verhalte. Zur Beantwortung dieser Frage würde zunächst festzustellen sein, wie Christus die Einsetzung des Abendmahles der Feier des Passahmahles eingereiht habe. Man könnte es sich so denken, daß Christus, um den Uebergang des Passah in das Abendmahl gleich bei der Einsetzung darzustellen, an die Elemente des Passah die Erfüllung und Verklärung angeknüpft habe, näher, daß er beim Brote nicht die gewöhnlichen Worte der Erinnerung und Weihe, sondern die Worte: Dieß ist mein Leib gesprochen, den Becher des Segens zum Becher des neuen Bundes geweiht habe. Allein wenn Christus gleich am Anfang sagt, daß

1. Schulz, Abendm. S. 220: Die Aechtheit dieses κλώμενον ist so sicher als Dinge der Art nur sein können.

ihn verlangt habe, dieß Osterlamm zu essen, so kann man doch nur erklärend hinzufügen: als Osterlamm, wie ja auch die Aussicht, es verklärt im Reiche Gottes zu genießen, nur auf das Passah zu beziehen ist. Die Weihe des Brotes ging dem eigentlichen Mahle voran. Christus nahm aber das Brot während des Mahles (ἐσθιόντων αὐτῶν). In der Aufforderung: Dieß thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniß, stimmt das unbestimmte Oft nicht zur regelmäßigen Feier des Passah. Wie würde sich auch die Thatsache begreifen lassen, daß die Judenchristen noch lange das Passahfest in seiner eigenthümlichen Bedeutung fortgefeiert haben, unabhängig vom Abendmahle, wenn Christus bestimmt dem Passah den verklärenden Charakter des Abendmahles für immer eingeprägt hätte? Christu hat also das Abendmahl dem Passahmahle nicht eingereiht, sondern angereiht.

Dem Wesen nach ist aber das Abendmahl ebenso die Erfüllung, Verklärung und eben deshalb Aufhebung des Passah, als die Taufe der Beschneidung, welche der Herr doch auch nicht verbot, sondern ihrer inneren Nothwendigkeit abzunehmen überließ. Betrachten wir das innere Verhältniß des Abendmahles zum Passah näher. Ein Gedächtnißmahl war das Passah der Rettung, welche Gott seinem Volke in der Zeit der Noth brachte. An die Noth erinnerte das ungesäuerte Brot, die bitteren Kräuter, die Pilgerstellung, vor Allem aber das Blut des Passahlammes, das zugleich die Wurzel aller Noth, die Sünde, vor Augen stellte. Ein Gedächtnißmahl soll nun auch das Abendmahl sein. Und zwar soll das gebrochene Brot den gebrochenen Leib, der ausgegossene Wein das vergossene Blut darstellen. Ein Gedächtniß also von des Herrn Tod. So oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, verkündet ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt, sagt Paulus (1 Kor. 11, 26). An die Noth erinnerte aber das Passahmahl, um die Freude über die Rettung desto gegründeter und voller zu machen. Das Blut des Passahopfers war eben von dem Tode, den es vor Augen stellte, die Rettung. In dem Genusse desselben, der Speisen überhaupt, lag der Ausdruck der Freude. So ist denn auch der Tod Christi, welchen uns das gebrochene Brot, der ausgegossene Wein darstellen, zwar die Strafe, welche wir verdient haben, doch aber für uns getragen zur Vergebung un-

serer Sünden. Der Genuß des Leibes und Blutes Christi ist der Ausdruck der Aneignung dieses Opfers zu Heil und Leben. Der Genuß des Passah war näher ein Opfergenuß: die Freude über die Rettung war also eine Freude in der Gemeinschaft mit Gott. Mit der Opfermahlzeit hat aber der Apostel Paulus das Abendmahl in Parallele gestellt (1 Kor. 10, 16—22). Wir werden auf diese Stelle unten zurückkommen. Hier möge nur diese Beziehung hervorgehoben werden. Es ist die Rede vom Genusse des Opferfleisches, welchen ein Theil der korinthischen Gemeinde im Gefühle seiner Freiheit für unbedenklich hielt. Der Apostel Paulus warnt nun am Eingang des Kapitels vor zu großem Selbstvertrauen. Wenn im alten Bunde von denen, welche mit den Vorbildern von Taufe und Abendmahl waren geweiht worden, doch die Mehrzahl in der Wüste umkam, weil sie dem Götzendienste und der Hurerei nachgingen, so daß an einem Tage drei und zwanzig Tausend fielen, weil sie murrten gegen Gott: so möge uns, zu deren Warnung Alles geschrieben ist, dieß ein warnendes Beispiel sein, daß wir nicht, auf die Zeichen und Unterpfänder unserer Erwählung pochend, mit der Sünde, mit Götzendienst spielend, Gott versuchen. Fliehet vor dem Götzendienste. Urtheilet doch selbst. Der Kelch des Abendmahles ist die Gemeinschaft des Blutes, das Brot des Abendmahles die Gemeinschaft des Leibes Christi. Das Brot, welches uns mit Christi Leib verbindet, macht uns auch zu Gliedern seines Leibes: wie ein Brot, so sind die Vielen, welche von diesem Brote essen, ein Leib. Wer nun im Abendmahle in Gemeinschaft mit Gott durch Christi Leib und Blut tritt, der kann nicht in Götzenmahlen in Gemeinschaft mit den Götzen treten. Denn die Opfermahlzeiten haben diese Bedeutung, in Gemeinschaft mit dem Göttlichen zu setzen, welchem sie gelten. So tritt ja auch das noch unter dem Gesetze lebende Israel im Opfergenusse in Verbindung mit dem durch den Altar sich mit seinem Volke vermittelnden Gott. Damit will ich nicht sagen, daß die Götzen die Realität des Gottes Israel, das Götzenmahl die Kraft habe, wirklich in Gemeinschaft mit Gott zu setzen. Aber die Opfermahle sind deshalb nicht ohne Kraft und also gleichgiltig. Sind die Götter der Heiden nicht das, was sie im Volksglauben sind, so setzt der Glaube an sie doch mit

den Dämonen, welche die Heidenwelt beherrschen, in Verbindung. Wer also an Götzenmahlen Theil nimmt, der tritt in Gemeinschaft mit den Dämonen. Wie aber mag, wer am Tische des Herrn seine Gemeinschaft mit Gott durch Christum vollzieht, zugleich an den Götzentischen sich mit Dämonen verbinden?

Hier wird ohne Zweifel das Abendmahl in Parallele gesetzt mit den Götzenmahlen der Heiden, und zwar wird diese Parallele vermittelt durch die Opfermahle Israels. Das Passah war ein Opfermahl. Das Abendmahl ist die Erfüllung des Passahmahles. Sollte das Abendmahl ein Opfermahl sein?

In der reformirten Kirche machten zuerst Stuckius (in s. antiquitat. convival. c. 33. p. 123) und Molinaeus (in s. Schrift de altar. et sacrif. Christ. p. 264) den Gesichtspunkt des Opfermahles für das Abendmahl geltend. Nach solchen Vorgängern war es Cudworth, der Verfasser des durch Mosheim's Uebersetzung unter uns eingebürgerten systema intellectuale, welcher in seiner Schrift über den wahren Begriff des Abendmahles diesen Gedanken durchgreifend entwickelte.[1] Das Abendmahl ist ein Opfermahl. Es ist aber nicht im Sinne der Katholiken ein Opfer. Das für immer kräftige Sühnopfer ist Christus am Kreuze für uns geworden. Von diesem Sühnopfer Christi sind alle Opfer des alten Bundes nur Vorbilder. Dieß eine Sühnopfer aber muß im Abendmahle immer von Neuem angeeignet werden. Wenn Paulus sagt 1 Kor. 5, 7: Wir haben auch ein Osterlamm, Christus für uns geopfert; darum lasset uns Ostern halten nicht im alten Sauerteig, sondern in dem Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit: so stellt der Apostel das Passah als Opfermahl dar. Als Erfüllung des Passahmahles ist das Abendmahl ebenfalls

1. Sacra coena epulum est sacrificiale, seu epulum ex oblatis. Sed unum tantum interest inter hoc convivium et illas veterum epulas. Quae lege stante immolabantur sacrificia, umbrae tantum et simulacra erant veri illius sacrificii, quod ipse Christus fecit: ideoque saepius repeti et renovari debebant, non secus ac convivia illa, quae sacrificia solebant consequi. Sed jam verum et unicum sacrificium nostrum, quod repeti et instaurari nequit, deo semel factum est. Ergo typicis sacrificiis nullus amplius inter nos locus est, verum epulae tantum sacrificiales tantum symbolicae celebrantur et in memoriam magni illius et unius sacrificii repetuntur, quod quidem nunquam non veluti praesens est deo, nec minorem vim usque habet ac si quotidie pro nobis fieret. (Nach Mosheim's Uebersetzung im Anhang zu der lat. Version des Systems p. 10.)

Opfermahl. Dieß ist 1 Kor. 10. bestimmt ausgesprochen. Wenn die Beweisführung des Apostels nicht ohne alle Kraft ist, so stellt er hier die Opfermahlzeiten der Heiden, die Opfermahle der Juden und das Abendmahl der Christen in eine Klasse. Das ist das Wahre, welches dem Irrthum der Katholiken zu Grunde liegt. Dieß Wahre muß man festhalten in der Polemik gegen den Katholicismus.[1] In der Heidenwelt, wie im alten Testamente wurden Bündnisse durch Mahlzeiten geschlossen. Wie nun die Opfer und Opfermahlzeiten die Formen waren, in denen zwischen Gott und Menschen ein Bund geschlossen ward, so muß das Abendmahl, welches ein Opfermahl ist, auch den Charakter eines Bundesmahles haben, wie der Apostel Paulus 1 Kor. 10, 20., wo er den Göttermahlen die Kraft beimißt, mit den Dämonen in Gemeinschaft d. h. Bund zu setzen, deutlich lehrt. Diese Ansicht fand in England großen Anklang. Wir finden den Opferbegriff bei Hickes, Grabe, Dodwell, Johnson, Warburton u. A., zum Theil freilich (wie bei Hickes) in ganz anderer Gestalt als bei Cudworth. Nicht bloß in einzelnen Ausdrücken, sondern in ihrem ganzen Charakter begünstigt die englische Liturgie denselben, so daß der große Nachdruck, den neuerdings die Puseyiten auf denselben gelegt haben, nicht ohne eine bedeutende historische Vorlage in der englischen Kirche dasteht. In Deutschland hatte Calixt theils nach seiner historischen, theils nach seiner irenischen Richtung die Opferbedeutung des Abendmahles geltend gemacht, freilich nur im uneigentlichen Sinne.[2] Nachdem nun

---

1. In omni disputatione, id quod bene Aristoteles observat in Ethicis, non modo error confutari debet, verum etiam τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους, causa erroris ostendi. — Veritatis, quam adhuc explanavimus, corruptio errorem peperit. Est certe sacrificii quoddam genus in coena domini, at sacrificium symbolicum: non victima in ea domino mactatur et offertur: verum nos ex victima jam oblata epulamur; non sacrificium in ea verum est, sed convivium sacrificiale. Es spricht sich hier ein Hauptmotiv des Kreises aus, dem Cudworth angehörte (More, Gale, Hyde, Spencer), der mit durch classische Bildung und philosophische Studien erweitertem Blicke im Heidenthume die Spuren der Wahrheit nachwies. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus S. 128 ff.

2. Calixt hat die Opferbedeutung des Abendmahles in der gelehrten Abhandlung de sacrificio Christi semel in cruce oblato et initerabili (Helmst. 1644) entwickelt. In des Wortes eigentlichem Sinne giebt es nur ein Opfer, den Tod Christi. Si vero a propria et stricta sacrificii ratione deflectimus et ad improprias — — — acceptiones respicimus, dubium nullum est, quin

Cudworth die Idee des Opfermahles aufgestellt, fanden deutsche Lutheraner dieselbe nicht nur unbedenklich den Katholiken gegenüber, sondern beweiskräftig für die lutherische Abendmahlslehre. So der Leipziger Theologe Olearius (in s. dissertatio de *κοινωνία* cum Christo et daemoniis ad 1 Kor. 10. 1706. 1712). Pfaff (in s. instit. theol. dogm. p. 745, und de oblat. vet. p. 226.), Walther, Janus, Seiler u. A. Indeß blieb diese Ansicht im Ganzen vereinzelt. Mosheim in der Vorrede und in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Cudworth'schen Schrift, Ernesti (in s. Abh. de praesentia corporis et sanguinis J. Christi in coena sacra: opusc. theol. ed. II. p. 141 sq.) erklärten sich dagegen. In neuerer Zeit suchte Scheibel in: Das heilige Opfermahl [1821] und: Das Abendmahl des Herrn [1823] dem Abendmahle die Bedeutung des Opfermahles zu vindiciren. Er legte besonderen Nachdruck auf 1 Kor. 10. „Aus dieser Stelle ist ohne weiteren Erweis klar, daß Paulus das Abendmahl mit Opfermahlzeiten der Juden und Heiden in eine Klasse stellt (Abendm. d. Herrn S. 240)." Dasselbe findet Olshausen in dieser Stelle (Bibl. Kom. III. S. 654). Thiersch sagt in s. Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus II. S. 272: „Wir müssen das heilige Abendmahl als ein Opfermahl betrachten, weil eben dasjenige, was einst zum Opfer dargebracht wurde, uns zur Speise und zum Tranke gegeben wird. Die Auffassung der Eucharistie nicht als Opfer, aber als Opfermahl ist auch von den lutherischen Theologen wenigstens nie verabsäumt worden; am entschiedensten hat Scheibel sie hervorgehoben. Sie liegt wirklich bei Paulus zu Grunde, wenn er die Theilnahme am Tische des Herrn der Theilnahme an den Opfer-

---

multae tales in promptu sint, quarum intuitu sancta eucharistia sacrificium appellari possit. Das Abendmahl ist Opfer als eine heilige Handlung, als ein gottesdienstlicher Akt, als die Erfüllung des Passahopfers (unde tamen non efficitur, esse sacrificium proprie dictum), als Oblation, um der mit ihm verbundenen Dank- und Bittgebete willen, als Aneignung des einen Opfers, welches Christus am Kreuze brachte (materiell dasselbe Opfer am Kreuze wie im Abendmahle, aber formell im Abendmahle nicht Opfer §. 48. 49.), als Gedächtniß des Opfertodes Christi: Nempe mors domini verum est sacrificium. In eucharistia est memoratio mortis atque ideo sacrificii domini. Nihil igitur obstat, quin eucharistia habeatur et appelletur sacrificium memorativum. Die Idee des Opfermahles hat also Calixt nicht.

mahlzeiten der Heiden gegenüberstellt, und den Kelch des Herrn mit dem Kelch der Dämonen vergleicht. Ein Opfermahl findet auch hier statt, welches ein Opfer voraussetzt, aber nicht folgt aus der Stelle, was das Tridentinum in ihr findet, daß die Eucharistie selbst ein wiederholtes Opfer sei (sess. XXII. c. 1. sub finem). So kann man nur argumentiren, wenn man den Unterschied zwischen Opfer und Opfermahlzeit gänzlich verkennt."

Daß das Abendmahl verwandt ist mit dem Opfermahle, erhellt unwidersprechlich einmal daraus, daß es die Erfüllung eines Opfermahles ist, zweitens aus der Beziehung, in welche es Paulus 1 Kor. 10. zu den Opfermahlen bei den Heiden und Juden setzt. Die Frage ist nur, ob es wirklich Opfermahl ist. Hierfür läßt sich nun, den ersten Punkt betreffend, sagen, daß das Abendmahl nicht anders die Erfüllung des Opfermahles sein kann, als indem es selbst Opfermahl ist.

„Aber besteht nicht die Erfüllung darin, daß Christus ein Neues an die Stelle der Alten setzt? Ist nicht Christus als die Erfüllung des Gesetzes das Ende des Gesetzes?"

Für den Begriff der neutestamentlichen Erfüllung des alten Bundes ist, scheint es uns, die Analogie der Hegel'schen Dialektik sehr belehrend. Ein Begriff löst sich auf, wenn sich die ihn konstituirenden Momente in Widerspruch setzen, um ihre Lösung in einer höheren Begriffseinheit zu suchen. Der höhere Begriff ist die Erhebung (elevatio) des niederen, sofern er den niederen aufhebt (tollit), um denselben als Moment in sich aufzuheben (conservare). Das Gesetz ist aufgehoben durch Christum, sofern es das Medium der Gerechtigkeit vor Gott sein will, aber nur deshalb aufgehoben, weil sein Begriff, nämlich den Menschen gerecht zu machen, seine Verwirklichung in Christo findet, welcher dem Gerechtfertigten im heiligen Geiste ein neues Gesetz giebt, das den Menschen gesetzlicher macht als die Pharisäer. Hier ist die Aufhebung zugleich Erhaltung und Verklärung. Das Sühnopfer ist erfüllt im Tode Christi. Der Tod Christi hat allen Opfern ein Ende gemacht. Ist er aber nicht selbst Sühnopfer? Nur sofern er dieß ist, bedürfen wir hinfort keines Opfers mehr (Hebr. 10, 14).

„Aber das ist ja derselbe Schluß, mit dem das Tridentinum (sess. XXII. c. 1.) das Messopfer beweist."

Das Tridentinum sagt: Celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit pascha se ipsum, ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit eripuitque de postetate tenebrarum et in regnum suum transtulit. Der Schluß ist also: Weil Passah ein Sühnopfer war, das Abendmahl aber die Erfüllung des Passah, so muß das Abendmahl ein Sühnopfer sein. In diesem Schlusse ist der Vordersatz falsch. Passah hatte wohl, wie jedes Opfer, sühnende Kraft, war aber kein Sühnofer, sondern ein Friedensopfer. Nun heißt allerdings Christus, der für uns Geopferte, das Passahlamm (1 Kor. 5, 8). Er heißt so, wir gestehen es zu, als Sühnopfer. Wo steht denn aber, daß Christus im Abendmahle unser Sühnopfer sei? Eben in dieser Stelle ist ganz deutlich gesagt, daß die Erfüllung der alttestamentlichen Sühnopfer der Opfertod Christi sei, wie es einhellige Schriftlehre ist. Wir haben schon verwahrt, daß die sühnende Kraft des Passahopfers das Passah nicht zum Sühnopfer in des Wortes engerem Sinne mache. Das Moment der Sühne im Abendmahle hat im Opfertode Christi seine Erfüllung gefunden. Soll, wie das Tridentinum doch will, der Opfercharakter des Passahmahles im Abendmahle bewahrt bleiben, so muß das Abendmahl Opfermahl sein. Aber gerade das Moment des Genusses ist nicht das, was die Eucharistie zum Opfer macht. Die Eucharistie ist ein Opfer, sofern sie Gott dargebracht wird, nicht sofern sie genossen wird (cat. rom. p. II. c. 4. qu. 69).[1]

„Aber wenn auch das Passah kein Sühnopfer war, so ist doch Sühne ein Moment, ohne welches weder Passah noch überhaupt ein Opfer sein konnte. Wo ist im Abendmahle das Blut, welches sühnt?"

Das auf ewig heilskräftige Sühnopfer ist Christi Tod. Sofern Christus das allgemeine Sühnopfer ist, ist in ihm auch die Sühne des Friedensopfers erfüllt. Er ist unser Passahlamm. Von die-

1. Vgl. Köllner, Symbolik II. S. 449.

sem Sühntode sieht aber das Abendmahl nicht ab. Der Leib, das Blut des Abendmahles ist ja das durch den Opfertod hindurchgegangene. Von dem Opfertode Christi trägt es wirklich sühnende Kraft. Wie aber das Friedensmahl nicht bloße Aneignung der Sühne war, so ist auch das Abendmahl nicht bloße Aneignung des Opfertodes Christi. Hierin liegt der Irrthum der Cudworth'schen Ansicht. Cudworth's Schluß, sagt Mosheim a. a. O., ist: „Jedem Opfer pflegten Opfermahle zu folgen. Christi Tod ist ein Sühnopfer. Also mußte demselben ein Opfermahl folgen. Das ist eben das Abendmahl." Hier ist offenbar der Vordersatz falsch, weil Sühnopfer im engeren Sinne nicht genossen wurden. Sagt Cudworth, daß Sühnopfern für Privatleute Opfermahle seien hinzugefügt worden, so, gesetzt es ist richtig, was nicht der Fall ist, thut dieß zur Sache nichts, weil einmal der Genuß eines solchen Friedensopfers eben nicht der des Sühnopfers war, zweitens das Opfer Christi in keinem Falle als Privatopfer angesehen werden kann. Allein selbst wenn dieser Vordersatz richtig wäre, ist der Nachsatz immer falsch. Wiefern ist denn nach Cudworth das Abendmahl ein Opfermahl? Nach den oben mitgetheilten Stellen ist das Abendmahl nur eine symbolische Feier zum Gedächtnisse jenes einen großen Versöhnungsopfers. Wie kann es, ruft Mosheim aus, einem Manne von so viel Geist entgehen, daß diese reformirte Ansicht die ganze Beweisführung zerbricht? Wenn der Vordersatz von einem wirklichen Opfer spricht, so kann doch der Nachsatz nicht von einem Opfer ganz anderer Art reden. Ein symbolisches Opfermahl ist keines. Die Idee des Opfermahles hat bei reformirter Ansicht gar keinen Sinn. Von einem Opfermahle kann nur dann die Rede sein, wenn von dem einen ewigen Osterlamme, Jesu Christo, der wirkliche Leib, das wirkliche Blut genossen wird. Leib und Blut sind zwar die geopferten, aber nicht bloße Träger des Opfertodes, sondern des durch den Tod hindurchgegangenen Lebens, welches in Gemeinschaft setzt mit Gott in Christo, wie im Friedensopfer das Mahl Aneignung des Lebens ist zur Gemeinschaft mit Gott. Weil die lutherischen Theologen diesen Unterschied nicht klar in's Auge faßten, verstanden sie nicht die Beweiskraft des zweiten Punktes, nämlich der Stelle 1 Kor. 10. Die Art, wie Mosheim in der

Vorrede zu Cudworth's Schrift, Ernesti a. a. O., Cotta in den gelehrten Nachträgen zu Gerhard's loci t. X. p. 457., in neuerer Zeit Rodatz (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1844., H. 2. S. 44.) aus dieser Stelle den Opferbegriff des Abendmahles beseitigen, bricht dem Beweise Pauli durchaus die Spitzen ab. Viel tiefer dringt Chemnitius in s. examen concilii Tridentini (ed. Francf. 1590 t. II. p. 279.) in den Sinn der Stelle ein. Sicut Israelitae sacrificii in altari oblati participes reddebantur, communione non alterius cibi, sed partium seu reliquiarum de illo ipso, quod in sacrificio oblatum erat, ita filius dei sacrificii sui in cruce peracti participes nos facit, non communione frustuli panis, sed dispensatione et manducatione illius corporis, quod pro nobis in cruce traditum est. Et sicut Moses (ex. 24) populo applicaturus et obsignaturus vetus testamentum, hoc facit aspersione non alterius, sed ipsius sanguinis qui pro confirmatione foederis sacrificatus erat: ita Christum illum ipsum sanguinem in coena bibendum nobis tradit, cujus effusione novum testamentum confirmatum est. Hier faßt Chemnitius den Genuß des Opfermahles als Aneignung der Sühnkraft des Opfertodes. Das ist ohne Zweifel eine falsche Auffassung. Wenn der Genuß nur Aneignung ist: warum hätte denn der alte Bund den Genuß der Sühnopfer im engeren Sinne verboten? Wenn im alten Bunde Genuß eines Sühnopfers eine unvollziehbare Vorstellung ist, so kann doch auch das Abendmahl nicht bloße Aneignung des Opfertodes sein. In der Sanktion des Bundes 2 Mos. 24., welche Chemnitius in Parallele stellt, hat das an den Altar und unter das Volk gesprengte Blut nicht die Bedeutung der Sühne, sondern des Gott und Volk vereinenden Lebens, daher es das Blut des Bundes heißt. Der Apostel Paulus spricht ja 1 Kor. 10. unverkennbar aus, daß das Opfermahl Israels in Gemeinschaft setzt mit dem Altar d. h. nicht mit dem Opfer, wie Chemnitius auslegt, sondern mit dem am Altare sich offenbarenden Gott, das Opfermahl der Heiden in Gemeinschaft mit den Göttern. So können denn Leib und Blut Christi, deren Gemeinschaft Brot und Wein genannt werden, im Abendmahle nur als Träger des Lebens in Betracht kommen, durch welche wir in Lebensgemeinschaft treten mit Christo. Das fordert auch die Kirchenlehre, zu deren Gunsten Chemnitius

argumentirt. Sind Leib und Blut verklärt, so sind sie eben Leben, und Genuß von Leben setzt in Lebensgemeinschaft. Wie nun das Opferfleisch der Juden und Heiden die Kraft, mit dem Göttlichen in Gemeinschaft zu setzen, nur dadurch hat, daß es zuvor Gott geopfert ist, so sind auch Leib und Blut Christi die Gemeinschaft des Lebens mit Christo nur nachdem sie durch den Tod hindurch gegangen sind. Ist nun der Tod Christi ein Opfertod, Leib und Blut Christi die für unsere Sünden in den Tod gegebenen, also Opferfleisch und Opferblut, so ist der Genuß des Leibes und Blutes Christi auch Opfergenuß. Das Abendmahl ist ein Opfermahl, die Erfüllung und Verklärung der Opfermahlzeiten, der Friedensopfer des alten Bundes. Das ist das Wahre in dem Irrthum der katholischen Kirche. Nur mit dieser Auffassung des Abendmahles bleiben wir in Einheit mit der alten Kirche, welche einstimmig das Abendmahl als Opfer gefaßt hat.

Es bietet sich die Frage, warum Christus, da er das Passah zum Abendmahle verklärte, nicht das Wesenselement des Passah, das Passahlamm, beibehalten. Die Antwort ist einfach: Weil er selbst das Passahlamm war. Die beim Passahmahle untergeordneten Elemente des Brotes und Weines, die den beiden Grundbestandtheilen des Leibes entsprechenden Grundnahrungsstoffe der Pflanzenwelt, boten sich in ihrer geringen Materialität als würdige Träger einer himmlischen Speise, an denen überdem nicht eine Opferbedeutung haftete, so daß sie also das himmlische Opfer, dessen bloße Medien sie sind, nicht trüben. Christus wollte den neuen Most nicht in alte Schläuche füllen. Wie nun das Fest des Lebens im Reiche Gottes zugleich ein Lebensfest der Natur war, so gilt im Abendmahle die Weihe, welche über die Elemente gesprochen wird, dem ganzen Naturleben, der seufzenden Kreatur, die, wie die alten Kirchenlehrer so siegreich den Gnostikern gegenüber geltend machten, von demselben Gotte kommt, welcher uns Christum zum Heil gegeben hat. Es feiert die Natur im Abendmahle eine Vorweihe der Zeit, wo sie zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes wird verklärt sein: sie ist Bild und Trägerin des Himmlischen. Wenn der Apostel sagt, daß den Unwürdigen das Abendmahl eine Speise der Krankheit und des To-

des ist, so dürfen wir wohl, unterstützt von einer gewichtigen Tradition (um über Joh. 6. noch nichts Bestimmtes auszusagen), für die Würdigen im Abendmahle ein Heilmittel des ewigen Lebens, eine Nahrung des verklärten Leibes der Auferstehung erkennen. Und so sind es die Frühlingskräfte der zukünftigen Welt, von denen unsere Leiber im Abendmahle erfüllt werden.

Drittes Kapitel.

Die Einsetzungsworte.

---

1. Dieß ist mein Leib, dieß ist mein Blut: in diesen Worten ist jedenfalls ausgesprochen, daß die Substanz dessen, was Christus bei Einsetzung des Abendmahles seinen Jüngern zu genießen bot, sein Leib und sein Blut war. Wie sich aber diese Substanz verhalte zu den Elementen des Brotes und Weines, darüber gehen die Konfessionen auseinander. Die katholische läßt die Elemente absorbirt werden von der Substanz, die lutherische läßt die Elemente bestehen als Träger der Substanz, die reformirte erkennt als objectiv real nur die Elemente an, so daß die Substanz nur verbal gegenwärtig ist, höchstens der Kraft nach, wenn der Empfänger das Organ des Glaubens hinzubringt. Es ist nun hier nicht unsere Aufgabe, auf diese konfessionelle Interpretation historisch oder dogmatisch einzugehen. Wir haben in möglichster Hingabe an den Text mit rein exegetischen Mitteln den Sinn heraus zu fördern. Gehen wir, ohne Voruntersuchungen, mitten in die Sache, indem wir von der Erklärung ausgehen, deren Vertreter in der Reformationszeit Zwingli war, und welche man jetzt als die gewöhnliche bezeichnen muß.

Ist, sagt man, ist soviel als bedeutet. So auszulegen macht Schultheß (Ev. Lehre v. d. h. Abendm. S. 55.) zu

einer Sache litterarischer Ehre. „Wem nicht genügt, was hierüber längst gesagt, und jüngst aufs Gründlichste erörtert ward von Herrn Dr. Schulz, dem müssen wir rathen nach Anticyra zu gehen.“ Olshausen hat unter Berufung auf die Schulz'sche Beweisführung die Möglichkeit so auszulegen zugegeben. „Nur kann es eben so gut die Bedeutung haben: Es ist in der That, in Wahrheit.“ (Komm. z. N. T. II. S. 421, und Ev. KZeit. 1834. Nr. 48. gegen einen Einspruch in Nr. 32). Wenn nun Olshausen in diesem Falle sich für die letztere Bedeutung entscheiden zu müssen glaubt, so hält de Wette (zu Matth. 26, 26.), von derselben Grundansicht über die Bedeutung des ist ausgehend, dafür, daß man sich hier nur für das bedeutet entscheiden könne unter Berufung auf Schulz. Auch Ebrard (Das Dogma vom Abendm. II. S. 757.) rühmt den Schulz'schen Erörterungen nach, daß, einige Begriffsbestimmungen abgerechnet, ihre sprachlichen Resultate nicht anzufechten seien. Nun sind die Schulz'schen Aufstellungen trotz Schultheß's Warnung nicht unangefochten geblieben. Sengler (Würdigung der Schrift von Dr. Schulz ü. d. Lehre v. h. Abendm. Mainz 1830), der Verf. der kleinen Schrift: Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament. Hamb. 1834 (von Arnswald), Sartorius (Ev. KZeit. 1832. Nr. 40 ff.), Ströbel (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1842. H. 1. S. 115 ff. H. 3. S. 1 ff.) und Rodatz (a. a. O. 1843. H. 1. S. 65. und H. 3. S. 1. ff.) haben in einer Weise, welcher Niemand den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit absprechen wird, dieselben bekämpft. Jedenfalls haben wir in Schulz den Hauptgewährsmann für diese Auslegung zu erkennen.

Und der philologische Apparat, mit dem Schulz seine Auslegung gedeckt hat, ist massenhaft. Massenhaft freilich auch noch in einem anderen Sinne. Eine nur flüchtige Prüfung der von Schulz beigebrachten Stellen gewährt die Einsicht, daß dieser Theologe in der Auswahl der Stellen nicht eben sorgfältig, in der Organisirung derselben nicht eben wissenschaftlich verfahren ist. Versuchen wir es, in diese Truppen, welche noch so undisciplinirt sind, wie sie die Konskriptionsliste der Konkordanz und des Kollektaneums vorfand, etwas Ordnung zu bringen.

Eine Klasse der von Schulz beigebrachten Stellen beruht auf einem gänzlichen Verkennen der Bedeutung des Bindewortes (Kopula). Ich meine Stellen wie 1 Joh. 4, 8. (Gott ist die Liebe) 2, 2. (Christus ist die Versöhnung) 1 Kor. 11, 7. (Das Weib ist des Mannes Ruhm) 2 Kor. 1, 4. 1. Theff. 2, 20. (Wir sind euer — ihr unser Ruhm) Joh. 6, 29. (Das ist das Werk Gottes, daß ihr glaubet) 63. (Meine Worte sind Geist und Leben) Eph. 2, 14 (Er ist unser Friede) u. a. Das Bindewort sagt die Identität von Subjekt und Prädikat aus. Es versteht sich aber so von selbst, daß es beleidigend für unsere Leser wäre, noch ein Wort hinzuzufügen, daß Subjekt und Prädikat nicht in absolute Identität gesetzt werden. Die ganze Sprache würde ja dann aus lauter Tautologien bestehen. Wenn ich sage: Gott ist die Liebe, so liegt auf der Hand, daß Gott und Liebe sich nicht absolut decken. Selbst wenn ich mit Fichte sage: Ich bin Ich, so ist das Subjekt anders gemeint als das Prädikat. Der gemeinste Verstand begreift, daß, wenn man im gewöhnlichen Leben sagt: Mensch ist Mensch, man dieß Wort einmal in einem anderen Sinne braucht als das andere Mal. Doch zuviel schon davon.

Zu einer zweiten Klasse reihen sich Stellen zusammen wie 1 Kor. 3, 9. (Wir sind Gottes Mitarbeiter), solche, in denen verwandtschaftliche Verhältnisse im weiteren Sinne stehen, wie Mark. 3, 35. (Dieser ist mein Bruder, meine Mutter) Gal. 3, 7. (Dieß sind Söhne Abraham's) 1 Kor. 4, 17. (Timotheus, welcher mein Kind ist) Joh. 19, 26. (Weib, siehe das ist dein Sohn) Matth. 23, 8. (Ihr alle seid Brüder) Joh. 8, 37. Matth. 23, 38. u. a., ferner Joh. 9, 28. (Wir sind Mosis Schüler) Hebr. 3, 6. (Wir sind Gottes Haus), Matth. 16, 23. (σκάνδαλόν μου εἶ) Joh. 8, 48. (Du bist ein Samariter) u. a. In diesen Stellen ist das Prädikat allerdings nicht in seiner Grundbedeutung gebraucht, sondern in einer tropischen. Aber die tropische Bedeutung ist durch den Sprachgebrauch so zur wirklichen geworden, daß Niemand mehr an einen Tropus denkt. Pastor bedeutet allerdings zunächst einen Hirten und keinen Leiter einer christlichen Gemeinde. Welcher Mensch aber, wenn ich ihm sage: Dieser Mann ist Pastor in N. N., denkt hier an einen Tropus? Wollte man aber einwenden, dieß passe hier in sofern nicht, weil Pastor, möge es auch ursprünglich

ein metaphorischer Ausdruck sein, in seiner eigentlichen Bedeutung bei uns nicht im Gebrauche sei, so darf ich ja nur den Satz nehmen: Dieser Geistliche ist ein guter Hirte. Ein Heide konnte in der ersten Zeit, wenn ihm von einem Bischofe gesagt ward, er sei Hirte von jener Gemeinde, noch an den Tropus denken, wie z. B. Libanius in seiner Rede ὑπὲρ τῶν ἱερῶν klagt, daß die beraubten Heiden nichts ausrichteten, wenn sie sich an den Hirten wendeten — παρὰ τὸν ἐν ἄστει ποιμένα (καλοῦσι γὰρ οὕτως ἄνδρα οὐ πάνυ χρηστόν.) Aber auch dann wird er sofort gefühlt haben, daß das, was ihm tropisch klang, es nicht im Munde derer war, die damit ein bestimmtes Amt bezeichneten, wie aus der angeführten Stelle erhellt. Ist es ein Tropus, wenn etwa auf einer Pastoralkonferenz ein Geistlicher den anderen Bruder nennt? Die halbe Sprache bestände dann aus Tropen. Doch auch hiervon genug.

Eine dritte Klasse bilden die eigentlichen Tropen. Daß es deren im N. T. giebt, ist eine Sache, die keines Belegs bedarf. Johannes war das brennende Licht (Joh. 5, 35.), ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt (Matth. 5, 13. 14.), ich bin der Weinstock (Joh. 15, 1.) u. s. w. Geben wir vorerst einmal zu, daß in diesen Tropen das Bindewort uneigentlich stehe. Steht denn aber in diesen Tropen ist = bedeutet? Kann ich den Tropus: Ich bin der Weinstock, auflösen in: Ich bedeute den Weinstock? Bedeutet Christus einen Weinstock? Bedeuten die Jünger das Licht der Welt? Dieß giebt ja gar keinen Sinn. Und es kann keinen geben. Es liegt doch auf der Hand, daß der Gegenstand, welchen eine Sache bedeutet, nicht ein Bild sein kann, sondern vielmehr das eigentliche Wort. Wenn ich in dem Tropus: Ich bin der Weinstock, das Bindewort verwandle in bedeutet, so mache ich aus dem Prädikate ein Objekt: Ich bedeute den Weinstock. Nun haben wir eben gesehen, daß das Objekt des Wortes bedeuten eben nach der Bedeutung dieses Wortes nicht ein uneigentliches Wort sein kann. Folglich können alle Tropen, in denen das Prädikat ein uneigentlicher, bildlicher Ausdruck ist, nicht aufgelöst werden mit bedeutet. Dieß ist so evident wie irgend ein Satz der Mathematik. Was soll denn also dieser ganze so billig zu habende Bal-

last von Tropen, in denen das Prädikat bildlich ist, für den zu beweisenden Satz, daß ist = bedeutet? „Nun gut," sagt man mir, „dieß wollen wir gelten lassen. Aber nicht in allen Tropen ist ja das Prädikat das bildliche Wort. Nach dem eben Gesagten werden alle Tropen, in denen der Tropus im Subjekte liegt, sich mit bedeutet auflösen lassen. Solche Tropen sind im N. T.: Der Samen ist das Wort Gottes (Luk. 8, 11.); die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden (Offenb. 1, 20.) u. s. w. Hier kann ich doch offenbar sagen statt: Der Samen ist das Wort, der Samen bedeutet das Wort. In diesen Tropen ist also ist = bedeutet." Ich will dieß vorerst gelten lassen. Eins haben wir nun jedenfalls gewonnen. Wir haben diese roh empirische Versicherung, daß ist auch heißen könne bedeutet, welche sich durch wüste Griffe in den Konkordanzensack zu behaupten sucht, nun genöthigt, sich auf ein klar umschriebenes Gebiet zu beschränken. Also in Sätzen, deren Subjekt ein bildlicher Ausdruck ist, kann ist aufgelöst werden in bedeutet.

2. Untersuchen wir nun unsere interimistische Koncession etwas näher. In jedem Urtheil, logisch zu reden, in jedem Satze, grammatisch zu reden, setzt das Bindewort ist Subjekt und Prädikat in Identität. Allezeit verhält sich nun in einem Urtheil das Subjekt zum Prädikate wie das Einzelne zum Allgemeinen.[1] Das Allgemeine des Einzelnen kann nun logisch ein sehr mannigfaltiges sein. Dieß auszuführen ist hier nicht der Ort.[2] Uns liegt hier ob, die rhetorische Seite in's Auge zu fassen. Rhetorisch angesehen, können entweder Subjekt und Prädikat eigentliche Ausdrücke oder eins von beiden ein bildlicher sein. Im letzteren Fall ist der Satz ein Tropus, wie wir schon sahen. Ob ein Satz ein tropischer ist oder ein eigentlicher, kann nur Sinn und Zusammenhang entscheiden. Ich sage: Gott ist ein Licht. Im Munde eines Persers ist dieß ein eigentlicher Satz, im

---

1. In dem von Rodatz und Ströbel in der Zeitschrift von Rudelbach u. Guericke mit so großem Aufwand von gelehrten Mitteln, leider aber auch so leidenschaftlich geführten Streite muß ich in diesem Punkt Rodatz Recht geben. Belege aus der logischen Litteratur giebt Rodatz sehr ausführlich J. 1848 H. 4. S. 728 ff.

2. Es wird also nicht nöthig sein, auf die logischen Experimente von Ebrard (Das Dogma v. Abendm. I. S. 8 ff.) einzugehen.

Munde eines Christen ein Tropus. Wie kann denn aber die Sprache in einem Tropus mit ihrem ist zwei Begriffe, die sich gar nicht verhalten, wie in einem Urtheil Subjekt und Prädikat sich verhalten sollen, ohne Weiteres in Identität setzen? Gott ist doch eigentlich nicht ein Licht. Es scheint also, als ob in Tropen das Bindewort uneigentlich stehe. Mag es, kann man sagen, die Sprache verantworten: logisch müssen wir in einem Subjektstropus das ist in bedeutet, in einem Prädikatstropus das ist etwa in gleicht auflösen. Es ist indeß in der Sprachforschung wie in der Naturforschung. Sehen wir, pflegte Göthe zu sagen, daß uns die Erscheinung nicht Lügen straft. Auch in der Sprache hat die objektive Logik des grammatischen Sprachorganismus mit Recht mehr Ansehen als unsere logischen Hypothesen. Wenn in jenen Fällen die Sprache ist hat, und nicht bedeutet oder gleicht, so wird sie doch einen Grund haben. Sehen wir uns einen solchen Tropus doch noch einmal an. Der Samen ist das Wort. Was für einen Samen meint denn Christus? Ist der Samen, welchen der Landmann in den Acker streut, das Wort Gottes? Dieß wäre sinnlos. Aber von physischem Samen ist ja auch nicht die Rede, sondern von dem Samen des Gleichnisses. Christus hat das den Jüngern, wenn nicht unbekannte, doch wenigstens schwer faßliche Wesen des Wortes Gottes durch jenes Gleichniß erläutern wollen. In der Deutung des Gleichnisses löst er das physische Substrat in die geistige Substanz auf, welche die alleinige Realität desselben ist. Ist steht also nicht uneigentlich, sondern eigentlich. Es ist die Kopula, von der die alte Dogmatik längst schon so treffend gesagt hat: Copula non est capax tropi. Das Uneigentliche liegt im Subjekte Samen. Dieß steht nicht vom physischen Samen, sondern vom geistigen Samen oder genauer von einer geistigen Substanz, von welcher die physische Substanz ein Bild ist. Diese geistige Substanz gleicht nicht etwa dem Worte, sondern ist wirklich das Wort. Es ist also falsch zu sagen, daß ist in diesem Falle = bedeutet ist. In der Stelle 1 Kor. 10, 4. (der geistliche Fels war Christus) hat Paulus selbst einen beachtenswerthen Wink gegeben. Der Felsen, aus dem die Kinder Israels tranken, war ein physischer Felsen. Der war natürlich nicht Christus. Paulus sieht nun den Felsen, welcher die Israe-

liten tränkte, für einen Typus Christi an, welcher dieselben geistlich tränkte. Er sagt also: Der geistliche Fels war Christus. Es ist klar, daß Christus der geistliche Fels wirklich war nach Paulus. Die Kopula ist also in ihrem vollen Rechte. Nicht an die Kopula, sondern an das Subjekt haben wir uns zu halten in Subjektstropen. Das ist eben nach Maßgabe des Prädikates geistig zu deuten. Will ich also einen Tropus auflösen, so muß ich Subjekt oder Prädikat auflösen. Gott ist ein Licht d. h. nicht ein physisches, sondern ein geistiges. Dieß ist er wirklich. Nachdem wir also vorerst zugegeben, daß in Subjektstropen die Auflösung des ist in bedeutet möglich, haben wir uns überzeugt, daß auch in diesem Fall die Kopula bleibt was sie ist, und nur das Subjekt dem Prädikate gemäß in einem höheren Sinne genommen werden muß. Wenden wir uns nun zu unserem Fall.

Der Satz: Dieß ist mein Leib, rein grammatisch angesehen, kann ein eigentlicher sein oder ein Tropus. Welches von beiden er ist, kann nur Sinn und Zusammenhang entscheiden. Diejenigen nun, welche sagen, ist heiße in diesem Falle bedeutet, wollen sagen, daß dieser Satz ein Subjektstropus sei. An und für sich, wie gesagt, ist das möglich. Es kommt auf Sinn und Zusammenhang an. Nehmen wir nun an, es sei ein Subjektstropus, so haben wir also an das Subjekt uns zu halten. Das Subjekt in unserem Satze ist dieß. Bekanntlich ist die Bestimmung dieses Subjektes ein viel bewegter Streitpunkt. Wir können nun hier noch nicht entscheidend auf diese Frage eingehen. Halten wir uns vorerst an das Sichere. Jedenfalls meint Christus unter dem dieß das, was er seinen Jüngern zu essen giebt. Zu essen giebt er ihnen das, was er nimmt, bricht, giebt d. h. das Brot. In dem Parallelsatze bei Lukas und Paulus sagt er ausdrücklich: Dieser Kelch. Paulus sagt: Das Brot, welches wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi; er knüpft, die Einheit, zu welcher dieß Mahl zusammenschließt, an das eine Brot, welches sie gemeinsam genossen (1 Kor. 10, 16. 17. Vgl. 21.). Wer unwürdig dieß Brot isset oder trinket des Herrn Kelch, der ist schuldig des Leibes und Blutes Christi (11, 27.). So meinen es nun auch diejenigen, welche in diesem Satze das ist in bedeutet auflösen. Das Subjekt ist dieß Brot. In

dieser wörtlichen Bedeutung kann aber in einem Subjektstropus dieß Subjekt nicht bleiben. Physisches Brot ist nicht der Leib Christi. Ich muß also das Subjekt auflösen nach Maßgabe des Prädikates, gemäß dem Grundgesetz: Talia sunt subjecta qualia a praedicatis esse permittuntur. Ich habe also das Subjekt näher zu bestimmen: Dieß = dieses Brot = dieses Brot im geistigen Sinne, dieses Brot symbolisch verstanden. Wir hätten also die Auslegung: Dieß Brot ist ein Symbol meines Leibes, der für euch gegeben oder gebrochen wird.

Hier bietet sich bei näherer Betrachtung eine Schwierigkeit. Wenn ich frage: Warum hält man denn diesen Satz für einen Subjektstropus und nicht für einen Prädikatstropus? — so wird man antworten: Weil das Prädikat ein ganz concreter, sinnlich wahrnehmbarer, genau bestimmter Begriff ist, der hier nicht wohl tropisch stehen kann. Mein Leib könnte wohl tropisch stehen, an und für sich betrachtet. Die Kirche ist Christi Leib. Aber es ist hier ja der Leib Christi als der, welcher gebrochen wird, bestimmt. Das ist ja ein eigentliches Wort. Nun gut. Von diesem ganz concreten, unmittelbaren Gegenstande soll also das Brot ein Symbol sein. Unter Symbol versteht Jedermann eine äußere Erscheinung, welche eine Idee darstellen soll. Der Schmetterling ist die Unsterblichkeit, die Schlange die Ewigkeit, der Spitzbogen die Dreieinigkeit, der Pelikan die opfernde Liebe u. s. w. Wo ist denn aber hier die Idee? Der zu opfernde Leib Christi? Das ist doch keine Idee, sondern ein eben so concretes Objekt wie das Symbol, das Brot selbst. Schulz hat uns nun mit einigen Beispielen von seiner Erfindung über diese Schwierigkeit hinüber zu heben gesucht. Eine Anzahl freilich dieser Beispiele ist völlig unbrauchbar. „Diese Gläser sind meine Augen.“ Es liegt auf der Hand, daß hier der Tropus im Prädikate liegt. Ebenso in den Beispielen: Diese Bibel ist der Grundpfeiler meines Glaubens — Du bist meine rechte Hand — Dieser Stab ist mein einziges gesundes Bein u. s. w. Indeß bietet Schulz auch einige Beispiele von Subjektstropen, welche recht concrete Prädikate enthalten: Diese Blätter sind die Leiber der in diesem Jahre Verstorbenen — Die Dornen sind die Trauertage des Lebens — Die Blüthen sind die Fest- und Freudentage des Lebens. Es wird wohl Jeder fühlen, daß es in

diesen Beispielen gerade mit dem Concreten, mit den Leibern, mit den Tagen nicht recht geheuer ist. Abgefallene Blätter sind wohl ein Bild des Todes, aber mit den Leibern der in einem Jahre Verstorbenen wird man sie nicht leicht verglichen gefunden haben. Und darauf kommt es gerade hier an. Indeß Schulz giebt uns ein recht concretes Prädikat, das sehr schlagend scheint. „Dieses Standbild ist Dr. Luther." Das Standbild Luther's muß sich nun schon gefallen lassen, für ein Symbol gehalten zu werden, aber der lebendige Luther würde geantwortet haben wie in seiner Schrift: Daß diese Worte Christi „das ist mein Leib u. s. w." noch fest stehen wider die Schwärmgeister (Erl. Ausg. XXX. S. 249.): „Ob nun Jemand hie wollte fürgeben, man finde solchen Oekolampadstropum in gemeiner Red, als wenn man von den Bildern sagt: Das ist St. Peter u. s. w.: antwort ich erstlich: Da frag ich nichts nach, Oekolampad hat nicht für sich genommen zu tropen in gemeiner Rede, sondern in der Schrift, da muß er auch in bleiben, und derselbigen Art und Weise folgen. Wo er mir aber ein Exempel seines Tropens in der Schrift könnt zeigen, da sollt er gewonnen haben, und ich wollt ihm in allen Stücken zufallen. — — — Zum andern ists auch nicht wahr, daß solcher Tropus in einiger gemeiner Rede oder Sprache sei in der ganzen Welt, und wer mir deß ein Exempel bringet, dem will ich meinen Hals geben. Sie sagen wohl, daß ein solch Tropus sei in dieser Rede: Hier ist St. Petrus, das ist, ein Bilde St. Petrus; ich sage aber nein dazu, und sie könnens nicht beweisen, es ist ihr eigen falsch Gedichte. Denn das ist eine gewisse Regel in allen Sprachen: Wo das Wörtlein (ist) in einer Rede geführt wird, da redet man gewißlich vom Wesen desselbigen Dinges, und nicht von seinem Deuten. — — — Darum kann Oekolampad mit seinem Tropo nicht bestehen, daß er diese zwo Rede gleich viel will gelten lassen, das ist mein Leib, und, das ist meines Leibs Gleichniß; denn das leidet keine Zunge noch Sprache. Gleich als nicht kann gleich viel gelten, wenn ich sage vom Bilde St. Pauli: Das ist St. Paulus, und das bedeut St. Paulus. Denn die erste Rede will sagen, was das Bild sei, daß es sei St. Paulus, nämlich ein hulzen St. Paulus, ein silbern St. Paulus, ein gulden St. Pau-

lus, ein gemahlet St. Paulus" — ein gegossener Luther, fügen wir hinzu. Es ist klar, daß in jenem Beispiel der Tropus im Prädikate liegt. Dieß Standbild ist Luther = dieß Standbild ist ein Bild Luther's, nicht der leibhafte, lebendige Luther, sondern der künstlerisch dargestellte.

An diese Schwierigkeit reiht sich nun eine zweite. Die aus dem N. T. angeführten Beispiele von Subjektstropen: Der Samen ist das Wort, die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden u. s. w., stehen nicht so ohne Weiteres da. Der Leser weiß, sobald vom Samen, von Leuchtern die Rede ist, daß er sich auf dem Boden des Gleichnisses, des Symbols befindet. Es ist bei den Subjektstropen ein ganz anderer Fall wie bei den so gewöhnlichen Prädikatstropen. Ich kann ohne Weiteres sagen: Die Bibel ist mein Stern. Wenn ich aber sage: Der Stern ist die Bibel: wird Jedermann fragen: Was für ein Stern? Wie kommst du darauf? Ohne daß vorher entweder von der höheren Bedeutung der Naturbilder oder vom Tode u. s. w. die Rede ist, wird sich doch Niemand zu dem Schulz'schen Beispiel von den Leibern der in einem Jahre Verstorbenen entschließen können, da der Satz selbst schon einigen Entschluß fordert. Das Schwierige dieses Satzes liegt, wie schon gesagt, in den Leibern, an die schwerlich Jemand bei abgefallenen Blättern denkt. Die allgemeine Regel, daß Prädikatstropen vorbereitet sein müssen, kommt doppelt in Betracht, einmal bei neuen Symbolen, zweitens bei Symbolen, deren Gehalt ein concreter Gegenstand ist, an den nicht leicht Jemand denkt. Machen wir Anwendung auf unseren Satz. Niemand wird nun wohl behaupten wollen, daß ein gebrochenes Brot ein nahe liegendes Symbol für einen zu opfernden Leib, auszuschenkender Wein für zu vergießendes Blut ist. Christus hatte wohl seinen Leib die wahre Speise, sein Blut den wahren Trank genannt (Joh. 6.), wiewohl auch diese harte Rede dem Volke unverständlich blieb, aber nie gebrochenes Brot mit seinem zu brechenden Leibe, ausgegossenen Wein mit seinem zu vergießenden Blute verglichen.[1] Und dieß neue, unvorbereitete Symbol würde

1. Mit diesem Punkte brachte schon Joachim am Grüt, jener Schreiber, Zwingli in Verlegenheit (Subsidium de euch. p. 340.). Quis non videt, sagt Ernesti (Opusc. theol. p. 130.), illam orationem instituentis coenam

er in einem Momente gebraucht haben, der für Symbolik der möglichst ungünstige war. Es ist ein großer Unterschied, ein Symbol anschauen und ein Symbol genießen. Der Zweck eines Symbols ist doch ohne Zweifel eine Idee zu veranschaulichen. Angeschaut hat das Symbol seinen Zweck erreicht. Ist Brot ein Symbol des Leibes Christi und zwar des gebrochenen Leibes, so ist es ja dieß, sofern es gebrochen, nicht sofern es genossen wird. Der Genuß ist doch kein Moment, welcher das Brot zum Symbol macht. Ein Beispiel wird deutlicher machen, was ich meine. Wenn ich sage: Dieser schäumende Wein ist die Kraft der Jugend, so ist der Sinn ein anderer als wenn ich sage: Trinke diesen schäumenden Wein, es ist Jugendkraft, oder: Trinke Jugendkraft in diesem schäumenden Weine. Im ersten Fall nämlich liegt der Vergleichungspunkt im Schäumen, nicht im Trinken. Daß Jemand diesen Schaum trinkt, gehört nicht zum Bilde. Es ist dieß Bild für die Anschauung. Im zweiten Fall will ich sagen: Wenn du diesen Wein trinkend in dich aufnimmst, so empfängst du Kraft der Jugend. Im ersten Fall sehe ich die Jugend außer mir in einem Symbol, im zweiten Fall empfange ich sie wirklich. Wir haben, unseren Satz rein grammatisch betrachtet, die Möglichkeit eines Tropus zugegeben. Das ist aber nur eine Möglichkeit. Mindestens eben so möglich ist die wörtliche Auslegung. Sicher ist, daß Jesus Brot und Wein mit den Worten: Nehmet, esset, trinket: dieß ist mein Leib, ist mein Blut, den Jüngern zum Genusse gegeben habe. Nun wird doch Niemand sagen wollen, daß, falls Brot und Wein Symbole sind, im Genusse der Vergleichungspunkt liegt. Der Genuß ist ein zu diesem Symbol nicht gehörendes Moment. Es könnte sein, daß der Genuß ein neues Symbol wäre, etwa die Aneignung im Glauben bedeutete. Damit aber würde jedenfalls das, worum es sich hier handelt, nicht berührt sein. Essen und Trinken nämlich, wenn es auch die Bedeutung von Aneignen im Glauben hätte, würde doch das bereits fertige, unabhängig von ihm zu Stande gekommene Symbol voraussetzen. Daß dieß richtig ist, erhellt zum Ueberfluß aus

---

sacram Christi nihil praecessisse hujusmodi, ex quo pateat, figuratum sermonem haberi, aut esse interpretationem alicujus figurati verbi, sed *quid sit id, quod tradatur, doceri.*

den Worten des Paulus, welcher nicht den getrunkenen, sondern den gesegneten Kelch die Gemeinschaft des Blutes Christi nennt, das gebrochene Brot die Gemeinschaft des Leibes. Ist nun die symbolische Deutung von Brot und Wein eine nur mögliche Annahme, so ist die symbolische Deutung von Essen und Trinken eine Möglichkeit, die erst auf dieser Möglichkeit ruht. Und für solch luftig Gebiet ist doch Essen und Trinken eine zu reale Thatsächlichkeit. Man mag an dem Subjekte des Satzes noch so viel herumsymbolisiren, der Sinn wird immer bleiben: Das, was ihr esset, ist mein Leib, das was ihr trinket, ist mein Blut. Das ist gewiß, alles Andere ist nur Hypothese. Und vom Gewissen muß man doch ausgehen. Sagt also Christus, nicht etwa: Sehet in Brot und Wein meinen Leib und mein Blut, sondern: Das, was ihr in Brot und Wein genießet, ist mein Leib und mein Blut; ist der Genuß der Jünger eine wirkliche, reale Aneignung des Gebotenen; ist der Genuß der Jünger, falls Brot und Wein Symbole sind, nicht das, was das Symbol zum Symbole macht; ist der Genuß des Leibes und Blutes Christi der absolut gewisse Sinn der Einsetzungsworte, man mag auslegen, wie man will; giebt, wie aus dem angeführten Beispiel erhellt, der Genuß selbst einer symbolischen Redeweise eine ganz andere Bedeutung, indem er das Symbol in Realität umsetzt:

so ist nur, wenn alle Möglichkeit, die Einsetzungsworte wörtlich zu nehmen, erschöpft ist, der Versuch, sie symbolisch zu deuten, zulässig.[1]

Es ist ja überhaupt ein unumstößliches Gesetz der Auslegung, daß zuerst wörtlich ausgelegt werden muß, und nur dann, wenn die wörtliche Auslegung nach Sinn und Zusammenhang unzulässig ist, zur Annahme einer uneigentlichen Rede fortzugehen ist.[2]

„Aber," wendet man hier ein, „du siehst ja den Wald vor lauter Bäumen nicht. Dich schlagen ja deine eigenen Worte. Du hast eben gesagt, ein Symbol müsse vorbereitet sein. War denn

---

1. Die Konkordienformel sagt p. 739 R.: Cum Christus mandatum illud in mensa et in coena dederit, dubium esse non potest, quin de vero naturali pane et de vero naturali vino, atque de manducatione, quae ore fit, loquatur, ita ut nulla in vocabulo metaphora esse possit etc.

2. Siehe die weitläuftige und gründliche Ausführung bei Gerhard (ed. Cotta t. X. p. 113 sq.).

das Passah, an welches das Abendmahl sich anknüpfte, kein symbolisches Mahl? Wenn, wie du selbst zugestanden hast, im Brote das Gebrochensein, im Weine das Ausgeschenktsein Symbol des Todes des Leibes Christi ist, so ist doch ganz evident, daß Brot und Wein Symbole sind."

Ich will einmal Alles einräumen. Wie das Passahmahl ein symbolisches Mahl war, so sei auch das Abendmahl nicht mehr. Dort war die Idee des Symbols die Rettung aus der egyptischen Noth, hier die Rettung, welche der geopferte Leib Christi gebracht hat. Es kann die Idee des Abendmahles als die Erfüllung der Idee des Passahmahles angesehen werden, weil jene besondere Errettung doch gewissermaßen nur ein Vorspiel der allgemeinen Rettung im Tode Christi ist. Der Tod Christi wirkt unvergleichlich mehr als dort die Verschonung. Aber dieser Tod ist ja nicht im Abendmahle erfolgt. Das erste Passahmahl war die wirkliche Bedingung der Rettung, das Abendmahl ist ja aber nur ein Zeichen des Todes Christi. Betrachten wir nach Maßgabe des im vorigen Kapitel Erörterten noch etwas genauer, wie in Passah und Abendmahl Idee und äußeres Zeichen sich verhalten. Im Passah war die Mahlzeit nicht etwa ein bloßes Symbol der ersten Passahmahlzeit, sondern identisch mit jener den Elementen nach. Ein eben solches Lamm aßen die Väter in Egypten, eben solch Brot, solche bittere Kräuter, in solcher Stellung u. s. w. Und das Passahlamm war ein wirkliches Opfer, mit nicht etwa symbolisch, sondern wirklich sühnender Kraft, die Mahlzeit eine Opfermahlzeit, welche wirklich in Gemeinschaft mit Gott setzte. Wenn aber das Abendmahl den Opfertod nur b e d e u t e t, dann versteht sich von selbst, daß die Kraft desselben nicht an dieß Zeichen gebunden sein kann. Es erinnert auch die Taufe an den Tod Christi (Kol. 2, 11. 12. Röm. 6, 4 ff.). In jedem Symbol ist die Idee nur ganz äußerlich an das äußere Zeichen geknüpft. Ich kann die Unsterblichkeit in einem Schmetterling, oder in einem Phönix, oder in einem Immortellenkranze symbolisch darstellen; anderseits kann ein Schmetterling die Unsterblichkeit oder auch einen flatterhaften Menschen u. s. w. bedeuten. Als heiliger Brauch, als mnemonischer Ritus, wie man sich ausdrückt, würde also das Abendmahl tief unter dem Passahmahle stehen.

Dort wäre das äußere Zeichen auf das Innigste mit der himmlischen Sache geeint gewesen, hier fielen beide ganz aus einander. So lange es noch erlaubt sein wird, Stellen wie 1 Kor. 10, 1 ff. 12, 13. 1 Joh. 5, 6. mit den bewährtesten Auslegern von Taufe und Abendmahl zu verstehen, wird es hoffentlich auch vergönnt sein, beide in Parallele zu stellen, ohne die abgenutzten Vorwürfe des Dogmatisirens auf sich zu ziehen. In der Taufe sind die beiden Momente der Beschneidung nicht nur der Idee nach verklärt, sondern die Kraft der Beschneidung ist auch in der Kraft der Taufe erfüllt worden.[1] Wie kraftlos steht das Abendmahl neben der Taufe, wenn es nur ein mnemonisches Symbol des Todes Christi ist. Das neue Testament, welches doch zum Schatten des alten Bundes den Leib bieten soll, würde in solch einem Ritus nicht einmal einen alttestamentlichen Schatten aufgestellt haben. Das ist nun seit Luther schon so oft geltend gemacht worden, daß ich nichts hinzuzufügen weiß.[2] Wir gewinnen also, indem wir auf jenen Einwurf, daß der ganze Boden, auf dem das Abendmahl erwachsen sei, zur symbolischen Deutung auffordere, nur einen neuen Grund dagegen, einen dritten.

„Aber Christus deutet ja, indem er den Vergleichungspunkt ausdrücklich nennt, bestimmt an, daß wir hier ein Symbol haben." Ist nicht das Wasser der Taufe auch ein Symbol? Ist es deshalb nur ein Symbol? Schließt das symbolische Substrat den himmlischen Inhalt, dessen äußeres Zeichen es ist, aus? Aber wir haben noch gar nicht abschließlich die Frage nach dem Subjekte des Satzes behandelt. Dann erst kann diesem Einwand sein volles Recht widerfahren.

3. Wenn die Annahme eines Subjektstropus die Schwierigkeiten nicht hätte, die sie hat, so würde sie doch erst dann ein

1. S. meine Lehre vom heil. Geiste, S. 83 ff.

2. Luther: „Figur oder Zeichen des neuen Testaments haben gehört in's A. T. unter die Juden; und wer bekennet, daß er die Figur oder Zeichen des N. T. habe, der bekennet damit, daß er das N. T. noch nicht habe, und ist zurück gelaufen, und hat Christum verleugnet und ist ein Jude worden. Denn Christen sollen das N. T. an ihm selbst haben ohne Figur oder Zeichen." Dieß Argument geht durch alle altlutherischen Dogmatiker hindurch. Hollaz sagt: Testamentum novum in eo differt a veteri, quod illic umbra, hic corpus exhibeatur; illic signis praeludatur, hic signata proponantur. Si dominus figuras rerum instituere voluisset, agnum paschalem retinuisset, longe evidentius mortem et promissionem Christi figurantem.

Recht haben sich zu behaupten, wenn sie sich mit den anderen möglichen Annahmen auseinander gesetzt hätte. Die nächstliegende Möglichkeit ist nun, daß unser Satz ein Prädikatstropus ist. Hiefür scheint auf den ersten Blick zu sprechen, daß Paulus und Lukas beim Weine statt zu sagen: Dieß ist mein Blut, haben: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute. Es scheint also, als ob das Prädikat sich umsetzen ließe. Dazu kommt, daß Paulus in seiner Auslegung oder Paraphrase (1 Kor. 10, 16.) das Prädikat umschreibt mit Gemeinschaft des Leibes, des Blutes. Allein nur einen Augenblick kann man die Möglichkeit eines Prädikatstropus denken. Der Leib Christi wird ja ausdrücklich bezeichnet als der für uns gebrochene, das Blut als das für uns vergossene. Dieß kann kein tropischer Ausdruck sein. Wenn ich einen Tropus auflöse, muß ich zu dem aufzulösenden Worte im Geiste suppliren: im uneigentlichen, höheren, geistigen Sinne. Jener Beisatz aber läßt dieß durchaus nicht zu. Wir haben das Wort Leib und Blut wörtlich zu nehmen. Wenn es indeß mit dem Tropus nicht gehen will, so ist die Frage, ob sich nicht ein anderes rhetorisches Instrument ansetzen ließe. Hierzu bietet sich die Metonymie, diese äußerst häufig gebrauchte Figur. Die Vertreter dieser Auslegung in der Reformationszeit sind Oekolampadius und Calvin. Wir verstehen unter Metonymie den Gebrauch eines Wortes für ein anderes, mit welchem es in logischer Wechselbeziehung steht. Wir haben ohne Zweifel in den Einsetzungsworten in dem Ausdruck dieser Kelch eine Metonymie. Es steht hier die Form für den Inhalt (continens pro contento). So steht unzählige Male der abstrakte Ausdruck für den concreten, das Vorhergehende für das Nachfolgende u. s. w. Die Art von Metonymie, welche hier anzuwenden wäre, würde sein: Das Bezeichnete steht für das Zeichen (signatum pro signo). Das ist mein Leib d. h. ein Zeichen meines Leibes. Allein hier sind wir in dem Falle, erst fragen zu müssen, ob es eine solche Art von Metonymie giebt. Die reformirte Konfession ist von Anfang an eifrig gewesen, diese Möglichkeit aus dem biblischen Sprachgebrauch zu erweisen.

Zwingli erzählt, daß ihm, der unter Gedanken an die Abendmahlsstreitigkeiten eingeschlafen sei, und im Traume sich

angstvoll in der Unmöglichkeit gesehen habe, seinem Gegner (Joachim am Grüt) zu antworten, eine warnende Gestalt (monitor) erschienen sei, ob weiß, ob schwarz, wisse er nicht mehr, die ihm gesagt habe: Antworte doch, Träger, was 2 Mos. 12, 11. geschrieben steht: Das ist das Passah, das heißt, das ist des Herrn schonendes Vorübergehen (subs. d. euchar. opp. ed. Schul. et Schult. III. p. 341.). Zwingli sah nun in dieser Stelle den fast inspirirten Beleg für die Erklärung von ist = bedeutet. *Est* igitur aliter accipi nequit, videlicet pro symbolum est aut figura. Ut sit sensus: Comedetis festinanter! Est enim symbolum sive figura praeteritionis domini — nämlich agnus paschalis. Die Stelle lautet: „Also sollt ihr es essen: Um eure Lenden sollt ihr gegürtet sein, und eure Schuhe an euren Füßen haben, und Stäbe in euren Händen; und sollts essen als die hinweg eilen: Denn es ist des Herrn Passah (פֶּסַח הוּא לַיהוָה)." Ohne nun mit Calov vermuthen zu wollen, daß jene Gestalt wohl schwarz werde ausgesehen haben, müssen wir doch dem, was er gegen die Umsetzung der aus הוּא gezogenen Kopula sagt, vollkommen beistimmen und dürfen es nach dem Erörterten nicht noch besonders motiviren (Bibl. ill. ed. Francf. I. p. 361.). Auch hat sich trotz jener Auktorität in der reformirten Kirche bis auf den neuesten Vertheidiger ihrer Abendmahlslehre (Ebrard I. S. 14. 34.) die metonymische Auslegung in Geltung gebracht, die freilich sachlich auf dasselbe hinauskommt. Nach ihr steht also Verschonung statt Zeichen der Verschonung. Allein gesetzt פֶּסַח heißt hier Verschonung, so sagt ja V. 13.: „Und das Blut soll euer Zeichen sein (וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת) an den Häusern, darin ihr seid, daß, wenn ich das Blut sehe, vor euch übergehe (פָּסַחְתִּי)," daß nicht das Lamm, sondern das Blut das Zeichen der Verschonung ist.[1] Aber es steht פֶּסַח hier vom Passahlamme, wie

1. Calov, welcher a. a. O. die metonymische Auslegung in der Form, in welcher Rivet sie hat, nämlich: Sic debetis praeparare et comedere agnum, quia est nempe agnus ille transitus domini, id est, signum transitus aut signabit transitum illum Aegyptiis quidem perniciosum, vobis autem jucundum — bekämpft, sagt richtig: De sanguine quidem agni dicitur, quod sit signum Israelitis in aedibus: at agnum vel etiam manducationem agni signum esse transitus, nuspiam dicitur. Die Auslegung Luther's vom Feste ward in der lutherischen Kirche bald aufgegeben. Die gewöhnliche, welche auch Calov a. a. O. giebt, war: Jubentur Israelitae comedere agnum paschalem

12, 21. 4 Mos. 9, 4. 5 Mos. 16, 2. Jos. 5, 1. u. 3., wie im N. T. πάσχα 1 Kor. 5, 7. Matth. 26, 17. 18. u. ö. Der Zusammenhang ist: Ihr sollt dieß Lamm in der Stellung des Aufbruchs genießen, also eures Auszuges, eurer Verschonung gewiß, weil es das Lamm der Verschonung ist, wie V. 27. der ganze Dienst das Opfer der Verschonung (זֶבַח־פֶּסַח) heißt. Aber damit, könnte man sagen, ist ja nicht erklärt, wie das Lamm Passah heißen konnte. So heißt aber nicht bloß das Lamm, sondern auch der ganze Dienst (V. 26.), daher der Ausdruck עָשָׂה פֶּסַח, der so gewöhnlich ist; so heißt das Fest überhaupt (3 Mos. 23, 5. u. ö.). Die Metonymien aber, welche die Sprache vorgenommen hat, können hier nicht in Betracht kommen. Das Lamm war als Opfer Bedingung und Grund, als Gegenstand des Genusses subjektive Aneignung der Verschonung: keinen Falls Zeichen der Verschonung.

Als Beweisstelle für diese Metonymie wird ferner 1 Mos. 17, 9 ff. angeführt: „Du aber sollst meinen Bund halten, du und dein Same nach dir nach seinen Geschlechtern. Das ist mein Bund (זֹאת בְּרִיתִי), den ihr halten sollt zwischen mir und euch und deinem Samen nach dir: Alles, was männlich ist unter euch, soll beschnitten werden. Ihr sollt beschnitten werden am Fleische eurer Vorhaut und das ist zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch (וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית).“ Hier giebt der letzte Vers, scheint es, eine authentische Interpretation, daß mein Bund metonymisch steht für Zeichen des Bundes. Wir müssen uns zurück beziehen auf das, was oben (S. 18.) vom Bundesbegriffe ist gesagt worden. Gott fordert die Beschneidung als opfernde Handlung, er knüpft an diese Bedingung seinen Segen, seine Verheißung; der Mensch erfüllt diese Forderung, um die göttliche Gnade zu erlangen. Das Zeichen des Bundes ist der Zustand des Beschnittenseins. Genau so war beim Passah der Akt des Bestreichens der Thürpfosten mit Blut die Seite der Forderung, welcher der Mensch sich unterwerfen mußte, das Blut aber das

---

festinanter. Et additur pro ratione: transitus Jehovae est, nempe in proximo, seu prae manibus jamjam erit, instat, imminet transitus domini (Hollaz). Vereinzelt stand die Deutung vom Osterlamm (Baren), vom Passahopfer (Seb. Schmid), vom Aneignen der Verschonung in der Festfeier (Baier).

Zeichen des Bundes (S. 18.). Wir haben schon gesehen, daß das Zeichen eines Bundes nicht ein gewöhnliches Zeichen ist, wie es für die fragliche Gattung von Metonymie brauchbar ist, sondern ein Zeichen, in welchem die sich Verbindenden die concrete Mitte ihrer Einigung haben. So spricht es von der Beschneidung Paulus aus Röm. 4, 11. Das Beschnittensein ist ein Zeichen, in welchem der Bund selbst liegt. Allein so tief dürfen wir in diesem Falle nicht einmal gehen. Beschneidung kommt in dieser Stelle nicht vor. Wohl aber nennt Gott den Akt des Beschneidens den Bund halten. Hier, kann man sagen, steht Bund für Bundesforderung, also, wenn man will, die Metonymie des Ganzen für den Theil. Indeß es bedarf dieser Auflösung nicht einmal. Da die Existenz des objektiv von Gott aufgerichteten Bundes von dem Gehorsam der Menschen abhängt, so ist der letztere das Mittel den Bund zu realisiren, zu halten. Wollte man sagen, Bund stehe hier statt Zeichen des Bundes, so würde ein völlig falscher Sinn entspringen, indem nämlich das Zeichen des Bundes zur Forderung gemacht würde. Die Handlung der Beschneidung ist eben die Forderung, das Halten des Bundes; das Beschnittensein das Zeichen des Bundes. Somit kann hier von jener Metonymie abermals nicht die Rede sein.[1]

Eine sehr schlagende Stelle scheint in dem Abschnitte 5 Mos. 22, 13 ff. sich zu finden. „Wenn Jemand ein Weib nimmt und wird ihr gram, wenn er sie beschlafen hat, und legt ihr was Schändliches auf und bringt ein böses Geschrei über sie aus und spricht: Das Weib habe ich genommen und da ich mich zu ihr that, fand ich sie nicht Jungfrau, so sollen der Vater und die

1. Die altlutherischen Dogmatiker und Exegeten gaben die im Allgemeinen richtige Antwort: *Pactum* dicitur circumcisio, qua *ὁλικῶς* consideratur, integrum nempe circumcisionis sacramentum, et *signum* dicitur *foederis*, qua *μερικῶς* spectatur, ratione externae amputationis praeputii (Calov). In ihrem Sinne sagt Ströbel (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1842. H. 1. S. 149.): „Das Wort Beschneidung wird hier in doppelter Bezeichnung gebraucht, nämlich als Handlung und als äußeres Merkmal, kann sonach auch Bund und Zeichen des Bundes sein," eine Distinktion, die mehr trifft, als die von Rodatz in derselben Zeitschrift (1843. H. 3. S. 23.) gegebene, nach der die Beschneidung als von Gott verordnete, von Abraham aber in gläubigem Gehorsam angenommene Stiftung Bund, als äußeres Merkmal aber Zeichen heißen soll.

Mutter der Dirne sie nehmen und vor die Aeltesten der Stadt in dem Thore hervorbringen der Dirne Jungfrauschaft, und der Dirne Vater soll zu den Aeltesten sagen: Ich habe diesem Manne meine Tochter zum Weibe gegeben; nun ist er ihr gram geworden u. s. w. Hier ist die Jungfrauschaft meiner Tochter (אֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי)." Jungfrauschaft ist hier offenbar eine Metonymie, welche der heilige Schriftsteller im Sprachgebrauche vorgefunden hat. Man nannte jenen sichtbaren, rechtsgiltigen Ausdruck der physischen Jungfrauschaft stehend Jungfrauschaft. Nur wer dem ersten Einfalle folgt, kann nun sagen: Ob Schriftsteller, ob Sprachgebrauch ist gleich; im Gegentheil, der Sprachgebrauch ist eine objektivere Bürgschaft, als der einzelne Schriftsteller. Was für Metonymien der Sprachgebrauch sich erlaubt, darf kein Schriftsteller wagen. Es ist Sprachgebrauch zu sagen: Die Krone erklärte, der römische Stuhl entschied u. s. w. Aber kein Schriftsteller darf etwa schreiben: Das Schwert wagte eine kühne That, statt: der Feldherr, oder: Die Fahne war entschlossen zu sterben, statt: das Heer. Es durfte der heilige Schriftsteller in unserer Stelle nicht schreiben: Die Eltern der Frau brachten die Jungfrauschaft derselben vor die Aeltesten, wenn nicht der Sprachgebrauch diese Metonymie geschaffen hätte. Will man indeß diese Metonymie genetisch erklären, so wird man schwerlich sagen können: der Sprachgebrauch hat die Sache für das Zeichen gesetzt. Da vor Gericht nur von physischer Jungfrauschaft, von Nichtberührtsein die Rede sein kann, so würde ein bloßes Zeichen, welchem die Sache selbst nicht immanent wäre, kein Rechtsbeweis sein können. Rein physisch betrachtet ist diese s. g. Jungfrauschaft der ostensible Ausdruck derselben. Die Metonymie, welche hier in Betracht kommt, ist die der Wirkung für die Ursache.

Im N. T. hat nur eine Stelle ein Recht in Betracht gezogen zu werden, nämlich 1 Kor. 11, 10.: *Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.* Ein Mann, sagt der Apostel in dieser Stelle, muß mit unbedecktem Haupte in der Gemeindeversammlung auftreten, ein Weib aber mit bedecktem. Dieß liegt in Natur und Wesen des Weibes. Ein unbedecktes Haupt ist Ausdruck einer keines Schutzes bedürftigen Selb-

ständigkeit. Solche kommt dem Weibe nicht zu, welche ihr Haupt im Manne hat. So muß sie denn auch das Zeichen der Abhängigkeit tragen. „Deswegen soll das Weib eine Macht, eine Schutzmacht auf dem Haupte haben.“ Die Natur, welche das Weib anweist, ihr Haupt mit ihren Haaren zu bedecken, fordert auch, daß das Weib sich verschleiere, um faktisch zu bekennen, daß ihr Haupt noch eines anderen Hauptes bedürfe, welches sie schützt, um sich zu einer Macht über ihr zu bekennen. Dieß soll sie thun um der Engel willen, welche von denen, die sie schützen sollen, auch das Bekenntniß der Schutzbedürftigkeit fordern. Hier, sagt man nun, steht doch offenbar ἐξουσία statt Zeichen der Schutzmacht. Allein ein Schleier ist doch nicht bloß ein Zeichen des Schutzes, sondern ein wirklicher Schutz. Das Kleid, gewissermaßen der Leib des Leibes, ist wie der Leib nicht bloß Hülle, sondern auch Ausdruck des Geistes. Der Schleier des Weibes prägt den Gedanken aus, welchen die Natur im Haar desselben angedeutet hat. So ist denn der äußere Schutz, welchen der Schleier gewährt, zugleich Ausdruck der allgemeinen Schutzbedürftigkeit, ein Bekenntniß zu einer schützenden Macht. Ein Mann kann von seinem ärmlichen Kleide sagen: Ich trage meine Armuth mit Ehren. Ein Märtyrer von den Wunden an seinem Leibe: Ich trage die Schmach Christi an meinem Leibe. In beiden Fällen würde es eben so matt als ungenau sein, Zeichen zu setzen, weil ein ärmlicher Rock wirkliche Armuth ist, weil Wunden wirkliche Schmach Christi sind. So ist denn auch in unserem Falle diese Metonymie nicht anwendbar.[1]

Steht es mit dieser Metonymie so, will sich kein stichhaltiges Beispiel aus dem biblischen Sprachgebrauch dafür finden lassen, so würde es eine unzulässige Willkür sein, eine solche Metonymie hier annehmen zu wollen. Und zwar ganz besonders hier. In den scheinbarsten Fällen nämlich, welche wir eben besprochen

1. Den Beispielen, welche sonst noch angeführt werden, können wir nicht einmal Schein zugestehen. Wir verweisen diejenigen, welche sich im Einzelnen überzeugen wollen, auf Rodatz a. a. O. S. 22 ff. Es bleibt also bei Gerhard's Worten (ed. Cotta t. X. p. 139.): Metonymia illa sacramentalis destituitur idoneis exemplis: nondum enim vel ex scriptura vel ex profanis auctoribus tales propositiones adferre potuerunt, in quibus signatum de signo praedicetur.

haben, ist das Bezeichnete, welches für das Zeichen stehen soll, ein abstrakter Begriff (Verschonung, Bund, Jungfrauschaft, Macht). Und das hat seinen Grund. Das Zeichen wird sich zum Bezeichneten immer verhalten wie das Einzelne zum Allgemeinen, das Niedere zum Höheren, das Leibliche zum Geistigen. Was wäre denn nun in den Einsetzungsworten das Bezeichnete? Antwort: Der Leib, welcher für uns gebrochen wird, das Blut, welches für uns vergossen wird. Ist dieß aber nicht concret, was ist concret? Wir kommen hier wieder auf den Punkt zurück, über den wir schon bei der Annahme eines Tropus nicht hinaus kommen konnten: Dieß Concretum! Alle Schwierigkeiten, welche den Tropus drücken, stehen auch der Metonymie entgegen, die ja sachlich dasselbe Resultat giebt.

Gegen die Annahme eines Tropus oder einer Metonymie spricht noch ein gewichtiger Grund. Ich will, der Sache wegen, persönlich sprechen. Ich habe einst Zweifel ausgesprochen an der Persönlichkeit des heil. Geistes. Was mich aber immer von Neuem an meinen eigenen Zweifeln irre machte, was mich zur Wahrheit gebracht hat, war die Auktorität der Einsetzungsworte der Taufe: Im Namen des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes, die ich mir von jenem Standpunkt aus doch nur künstlich zurecht legen konnte. Ein de Wette freilich wußte Rath: „Eine solche reflektirende Zusammenfassung der dreifachen Ansicht Gottes konnte wohl bei den Aposteln vorkommen (2 Kor. 13, 13.), schwerlich aber bei Christus, und bei jenen schwerlich als Gegenstand des Bekenntnisses.“ Für diese Art von Kritik kenne ich keinen anderen Namen als Insolenz. Was soll feststehen aus dem Evangelium, wenn solch fundamentales, von der Tradition so mächtig bezeugtes, an einen von Christo selbst eingesetzten Gebrauch geknüpftes, vom scheidenden Christo ausgesprochenes Wort nicht sicher ist? Solch ein Wort muß ganz streng genommen werden. Solch ein Wort ist wie der Proteus der Sage, welcher dem, der ihn leicht anfaßt, unter den Händen bald zu Wasser, bald zu Feuer wird, dem aber, der ihn festhält, himmlische Geheimnisse sagt. Der Apostel Paulus sagt: Lieben Brüder, ich will nach menschlicher Weise reden. Verachtet man doch eines Menschen Testament nicht, und thut auch nichts hinzu (Gal. 3, 15.). Der

Herr, welcher dem Paulus diese Worte offenbart hat, der hat doch gezeigt, daß an ihnen etwas liegt. Sollte Christus in diesem Falle Tropen und Metonymien gebraucht haben? Mehr will ich nicht hinzufügen.

4. Hier vernehmen wir aber diese Einrede.

„Auch wir nehmen es mit Christi Worten nicht leicht. Auch wir haben den besten Willen, wörtlich auszulegen. Daß wir zu Tropen und Metonymien greifen, dazu treibt uns nicht eine spiritualistische Freude an solchen Figuren, sondern der aufrichtige Wunsch, Abersinn von Christi Worten abzuhalten. Was bleibt übrig, wenn ein Satz, wörtlich genommen, keinen Sinn giebt? Uebrigens berechtigt der Text selbst zu solch freierer Auslegung. Der vierfache Bericht, den wir von der Einsetzung des Abendmahles haben, bietet doch nicht wenige Differenzen. Es mag sein, daß sie nicht wesentlich sind. Wir wollen die oben versuchte Ausgleichung gelten lassen. Ein Punkt indeß ist noch nicht besprochen, welcher für die tropische oder metonymische Auslegung ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale legt. Paulus und Lukas haben nicht: Dieß ist mein Blut, das des neuen Bundes, sondern: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute. Hier haben wir ein neues Prädikat. Wir haben das Recht zu fordern, daß von diesem Prädikate aus die ganze Frage behandelt wird. Betrachten wir das Wesen des neuen Bundes nach der Schrift näher. Im alten Bunde ist das Verhältniß des Menschen zu Gott vermittelt durch das Gesetz. Vollbringend das Gesetz ist der Mensch gerecht. Das Gesetz spricht aber im Opfer die Unmöglichkeit aus, das Gesetz zu erfüllen, und die Weissagung eines neuen Bundes. Der neue Bund besteht nun darin, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott vermittelt ist durch Jesum Christum. Näher ist dieß Verhältniß Versöhnung. Der Mensch, welcher sich bewußt ist durch das Gesetz nicht nur nicht gerecht, sondern verdammt zu sein, wird mit Gott rechtlich verbunden, gerechtfertigt, versöhnt, wenn er das Opfer, welches der ewige Hohepriester an seinem Leibe gebracht hat, im Glauben sich aneignet. Ist im alten Bunde das Opfer die das Verhältniß des Sünders zu Gott vermittelnde Mitte, das Gott und Mensch in Einheit setzende Bundeszeichen, so ist im neuen Bunde diese zu-

sammenschließende Mitte der Opfertod Christi. Der Tod Christi ist der neue Bund. Das Blut also, welches überhaupt im N. T. öfters für Tod steht, ist, wie der Zusatz: welches für euch vergossen wird, außer allen Zweifel setzt, der uns mit Gott versöhnende Opfertod, in dessen Aneignung eben der neue Bund besteht. Durften — sagt Ebrard (I. S. 113.) — die Worte: „Das ist mein Blut des neuen Bundes" vertauscht werden mit den Worten: „Das ist der neue Bund in meinem Blut" (der in meinem Blute, nicht in alttestamentlichem Opferblut, geschlossene neue Bund), so müssen sich auch die Worte: „Das ist mein Leib," ohne Gefährdung ihres Sinnes vertauschen lassen mit den Worten: „Das ist der neue Bund in meinem Leib, der für euch gebrochen wird" (das ist der in meinem gebrochenen Leibe, und nicht in alttestamentlichen Opfern, geschlossene neue Bund). Das Brechen des Brotes — so faßt Ebrard (I. S. 119.) zusammen — ist ein Erinnerungszeichen an Jesu Tod; das Essen des gebrochenen Brotes ist ein Symbol, daß dieser Tod durch Lebensgemeinschaft mit Christo angeeignet wird. Weil aber Jesus das Brot zu essen, den Wein zu trinken giebt, und Brot und Wein für Pfänder des neuen Bundes in seinem Blute erklärt, so sind Brot und Wein nicht bloß Symbole, sondern setzen den, der da isset und trinket, in wirkliche Gemeinschaft an der durch Christi Tod geschehenen Sühnung. Und da eine solche Gemeinschaft des Todes Christi nicht stattfindet ohne Lebensgemeinschaft mit ihm, da mit anderen Worten „der neue Bund" in einer wirklichen Verbindung und Vereinigung besteht, so folgt, daß der Genuß des heiligen Abendmahles eine wahrhaftige, persönliche, centrale Lebensgemeinschaft und Vereinigung mit Christo zur Folge hat." [1]

---

1. Zwingli hielt von Anfang an für des Abendmahles Inhalt, von dem Brot und Wein nur Symbole sind, den Versöhnungstod Christi. Eine seiner ersten Aeußerungen ist: Sic etiam hic panem et vinum vere esse puto, ac edi etiam, sed frustra, nisi edens firmiter credat, hunc solum esse animae cibum, si certus sit, corpus Christi pro nobis traditum ac mactatum nos ab omni tyrannide diaboli, peccati et mortis liberasse, quae unica est sola spes animae subindeque cibus. „Die Schweizer erfaßten das Abendmahl als eine Aneignung der ein für allemal durch Christi Tod erworbenen Sühne" (Ebrard II. S. 100.). Bei Calvin geht unvermittelt neben seiner Idee von der Mittheilung der himmlischen Kräfte der Leiblichkeit des zur Rechten Gottes Erhöhten diese Bedeutung des Abendmahles einher. Diligenter observandum est, potissimum et pene totam sacramenti energiam in his verbis sitam

Es liegt uns zunächst ob, die in dieser Einrede ausgesprochene Auslegung logisch und grammatisch zurecht zu legen. Der

---

esse, quod pro vobis traditur, qui pro vobis effunditur: alioquin non magnopere nobis conduceret, corpus et sanguinem nunc distribui, nisi in redemtionem ac salutem nostram exposita semel fuissent. Neque enim Christo rite et salutanter vescimur nisi crucifixo, dum efficaciam mortis ejus vivo sensu apprehendimus. Recte itaque dixi, totam virtutem missae consistere in verbis Christi, quibus testatur remissionem peccatorum donari omnibus, qui credunt, corpus ejus tradi et sanguinem ejus fundi pro se (inst. IV. 17, 3.). Diese Seite hob der englische Bischof Hoadley in a plain account of the nature and end of the sacram. of the Lord's-supper. Lond. 1735. so ausschließlich hervor, daß auch aus seiner Kirche vielfacher Widerspruch erfolgte (s. die Literatur in der Cotta'schen Ausg. v. Gerhard's loci X. p. 163.). Die Socinianer haben in tief einschneidender Polemik gegen jene erste Idee Calvin's die Bedeutung des Abendmahles auf die Erinnerung an den im Brechen des Brotes und Ausgießen des Weines symbolisch dargestellten Tod Christi reducirt. F. Socin. de usu et fine coen. dom. (Bibl. fr. Pol. I. p. 735.): Quocirca certum esse debet, non aliam ob causam potissimum panem suum corpus et vinum suum sanguinem dominum appellasse, quam quod eo frangendo et infundendo, edendo et bibendo corporis et sanguinis ipsius pro nobis fracti et fusi commemoratio fieri debeat. S. Fock, der Socianismus II. S. 575 ff. Auch die Arminianer halten den Tod Christi für das Wesen des Abendmahles (conf. rem. 23, 4.). Ebenso ist den Mennoniten das Abendmahl Aneignung des Opfertodes Christi. In der lutherischen Kirche mag man Heumann's „Erweis, daß die Lehre der ref. Kirche vom Abendm. die wahre sei" (1764.) als den Wendepunkt ansehen, von wo ab die Zwingli'sche Doktrin sich durchsetzte (die Liter. des Streites in den Cotta'schen Zusätzen zu Gerhard's loci X. p. 434 ff.), wie es Ernesti in seiner dadurch veranlaßten Vertheidigung der lutherischen Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl (opusc. p. 123.) schon ausspricht: Ac primum nos et e scriptis multorum nostrae aetatis, et sermonibus, ipsa denique fama, accepimus, praesentiam corporis et sanguinis Jesu Christi in coena sacra ita coeptam esse explicari, ut re et vi vera praesentiae sublata, merum nomen relinqueretur, eamque rationem ita serpere et propagari per disciplinam doctorum, ut verendum sit, ne paulo post miretur ecclesia nostra, *se prope totam Zwinglianam factam esse.* Die Supernaturalisten wie Gruner (inst. theol. dogm. p. 582.), Morus (epit. V. 5. §. 2.; vgl. comm. in ep. II. p. 551 sq.), Döderlein (inst. theol. chr. t. II. p. 739 sq.) u. A. setzen das Wesen des Abendmahles in die Aneignung der Segnungen des Todes Christi, eine Auffassung, gegen welche natürlich der Rationalismus nichts einzuwenden hatte. Wegscheider (inst. §. 179. p. 611.): Praeterea symbolis in eucharistia exhibitis mors Christi tanquam insigne quoddam sacrificium piaculare proponitur, in locum omnium ante usitatorum expiationis rituum suffectum, quo, doctrina Christi sollemniter sancita, nova quaedam hominibus ad veniam peccatorum obtinendam via aperta est. Ipsa autem susceptio symbolorum mortis Christi in s. coena praescripta haud obscure indicat, in societatem seu communionem quandam illos, qui eadem fruuntur, venire Christi ipsius mortem perpessi etc. Uebereinstimmend lehrt Eckermann (Handb. f. d. syst. Stud. d. christl. Glaubensl. IV. S. 354.). Bei Schulz durchkreuzen sich verschiedenartige Gesichtspunkte. „Darnach ist das Abendmahl nicht Ein oder das Andere von dem Erwähnten, was wir in dem Sakramente des Abendmahls finden, Gedächtnißfeier, Bundesmahlzeit, Ausdruck der Gemeinschaft mit Christo und den Gläubigen, Versöh-

Satz: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, macht neben dem Satze: Dieser Kelch ist mein Blut, das des neuen Bundes, auf den ersten Blick den Eindruck des mehr eigentlichen Ausdruckes. Allein ist der neue Bund irgend wie mit dem geweihten Weine identisch? Der Satz ist, eigentlich verstanden, nicht haltbar. Auch will ihn jene Einrede nicht so genommen wissen. So haben wir denn auch hier wieder den Tropus oder die Metonymie. Nehmen wir die letztere, so entsteht uns der Sinn: Dieser Wein ist ein Zeichen oder Unterpfand des neuen Bundes. Logisch sind wir hier noch nicht zu Ende. Wiefern ist denn, müssen wir fragen, der Wein ein Zeichen des neuen Bundes? Unser Satz, welcher selbst noch nicht zu Ende ist, sagt uns: Der Wein ist ein Zeichen des Blutes Christi, in welchem der neue Bund ist. Hier bietet sich von selbst die Ausgleichung mit dem Satze der beiden ersten Evangelisten: Dieser Kelch ist das Blut des neuen Bundes. Wir haben zwei Sätze: Der Wein ist ein Zeichen des Blutes des Bundes, und: Der Wein ist ein

---

nung mit Gott, Sündenvergebung: sondern Alles dieses zusammen und noch mehr" (S. 292.). Indeß ist doch auch ihm die Aneignung des Todes Christi der Hauptgesichtspunkt (S. 280 ff.). Mit großer Bestimmtheit hat de Wette (Ueber Religion u. Theol. S. 250 ff., Dogmat. d. luth. K. §. 92. a., u. öfter) geltend gemacht, daß „der Versöhnungstod Christi und die Theilnahme an demselben das Wesen des Abendmahles ausmache." Hase (Ev. Dogmat. S. 475.) nennt das Abendmahl „das Sakrament der Liebe, die den Tod überwindet und in der Feier eines Opfertodes der Liebe ihres unsterblichen Lebens gewiß wird." Lindner (Die Lehre vom Abendm. S. 112.) sieht im Abendmahle die Aneignung der Wirkung des Todes Christi. „Die Speise, welche Christus im Abendmahle uns darbietet, ist also sein Leib für uns gegeben und sein Blut für uns vergossen zur Vergebung der Sünden; aber nicht sein physischer Leib, nicht sein natürliches Blut, sondern das, was er uns durch das Hingeben seines Leibes und durch das Vergießen seines Blutes erworben hat, die Vergebung der Sünden, und mit ihr zugleich das, was mittelbar darauf folgt, Leben und Seligkeit." Ebrard's Auffassung haben wir im Texte schon gegeben. Er glaubt die gewöhnliche Auslegung seiner Kirche von „bedeutet" oder „Zeichen" überwunden zu haben, indem er in den Elementen ein Unterpfand des himmlischen Inhalts, nämlich des Opfertodes Christi sieht. Anderseits findet er durch eine auch die Grundsätze seiner Kirche überschreitende Potenzirung des Glaubens Lebenselemente, deren Mangel seiner Kirche von lutherischer Seite so oft vorgehalten worden ist. Was die Erhebung des Zeichens zum Pfande anbetrifft, die sich bekanntlich schon bei Calvin findet, so ist das plus eine Sache der dogmatischen, nicht der exegetischen Entwickelung. Die letztere bringt das Pfand unter den Gesichtspunkt der Metonymie des Zeichens für die Sache. Welche Illusionen aber sich hinter diesem scheinbaren plus verbergen, hat Rodatz in s. zweiten Sendschreiben an Ebrard (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1847. H. 4. S. 51 ff.) scharfsinnig gezeigt.

Zeichen des Bundes im Blute. Diese beiden Sätze können und müssen wir logisch kombiniren: Der Wein, welcher ein Zeichen des Blutes ist, ist als solches Zeichen des neuen Bundes. Das Blut ist der Mittelbegriff, welcher Wein und neuen Bund in Identität setzt. Die Logik und die Harmonistik bringen, sich gegenseitig fördernd, dieß Resultat.

Die Meinung, hier den einfachen, eigentlichen Satz zu haben, müssen wir also bei näherer Betrachtung aufgeben. Der Satz ist verwickelter geworden, die Metonymien haben sich vermehrt. Und zwar ist es eben jene mehr als fragliche Metonymie des Bezeichneten für das Zeichen, die verstärkt wiedergekehrt ist. Schon das muß bedenklich machen.

Der Wein, sofern er Zeichen des Blutes ist, ist Zeichen des neuen Bundes. Das Blut aber ist der Tod Christi, in welchem der neue Bund ist. Ohne alle Frage heißt Blut im A. und N. T. öfter Tod. Wir erinnern an das Wort: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder (Matth. 27, 25.), an den Blutacker (27, 8.), das Blutgeld (27, 6.), das unschuldige Blut Abels (23, 35.), die auch uns geläufige Redensart: bis aufs Blut (Hebr. 12, 4.). Insonderheit steht Christi Blut Röm. 3, 25. (*ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*), 5, 9. (*δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι σωθησόμεθα*), Eph. 1, 7. (*ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*), Kol. 1, 20. (*εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*), 1 Petr. 1, 2. (*εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ι. Χ.*), 19. (— *ἐλυτρώθητε — τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου*), 1 Joh. 1, 7. (*τὸ αἷμα Ι. Χ. καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*), Offenb. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11. Im Hebräerbriefe wird die Opferbedeutung des Blutes Christi hervorgehoben Kap. 9., wo Christus als der Hohepriester dargestellt wird, welcher im Allerheiligsten nicht Blut von Böcken und Kälbern, sondern sein eigenes Blut Gott dargebracht hat (V. 7—15. 24 ff. vgl. 10, 19. 13, 12.). Ja der Hebräerbrief spricht auch die Bundesbedeutung des Blutes Christi aus, und zwar in einem Zusammenhange, nach dem Blut augenscheinlich in der Bedeutung Tod zu stehen scheint. Im 9. Kap. wird, nachdem der allgemeine Grundsatz ist aufgestellt worden, daß der Stifter eines Testamentes immer sterben muß, im Tode Christi die Blutweihe

des neuen Bundes erkannt, die Erfüllung des Opfers, durch welches der alte Bund ist geweiht worden (2 Mos. 24, 8.). Ihr seid gekommen, heißt es 12, 24., zum Mittler des neuen Bundes Jesu, *καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ, κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ*, wo diese Parallele doch ebenfalls an den Tod uns denken läßt. Harte Strafe wird gedroht dem, welcher den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut des Bundes, in welchem er geheiligt ist, für unrein achtet (*καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος* 10, 29.). Gegen Ende des Briefes (13, 20.) heißt es: *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ι. κ. τ. λ.* „In allen diesen Stellen," sagt Schultheß (Ev. Lehre v. d. h. Abendm. S. 350.), „ist es nicht das Blut als animalisches Blut, sondern im metaphorischen Sinne: der gewaltsame, aber doch aus freiem Willen — — — übernommene Tod, wodurch Christus für sich und für die ganze Menschheit die so vielfachen und unermeßlichen Vortheile errungen hat, die er selbst und seine Apostel am besten angeben."

Blut heißt Tod. So bekannt und geläufig uns diese Metonymie dünkt, so komplicirt ist sie doch bei näherer Betrachtung. Blut ist das Element, und somit die Bedingung des Lebens. Der gewaltsame Tod erfolgt in der gewaltsamen Trennung des Blutes vom Leibe. Näher also ist das gewaltsam vom Leibe getrennte, das gewaltsam veräußerte Blut Tod. So müssen wir diese Metonymie auflösen. Den Uebergang von der eigentlichen Bedeutung zu dieser Metonymie bilden die Ausdrücke: Blut vergießen (Luk. 13, 1. Röm. 3, 15. Hebr. 9, 22. Apost. 22, 20.), Blut verrathen (Matth. 27, 4.). Hier wird Niemand Blut mit Tod erklären wollen. Eher würde Leben passen. Aber auch das wäre nicht genau. Blut ist hier noch nicht das veräußerte, sondern das zu veräußernde. Blut ist hier das Element des Lebens, sofern es das Mittel ist, das Leben in den Tod zu geben. Wir können diese Redeweise erklären mit: Das Leben durch Veräußerung der Bedingung desselben auflösen. In unserem Satze nun läßt der Zusatz: das vergossen wird für euch, nicht zu, Blut mit Tod zu erklären. Wohl aber können wir sagen: Blut ist das Element des Lebens, sofern es das Mittel des Todes ist, so daß Tod doch der Sinn dieses

Satzes wäre. Diese Auslegung wird bedeutend unterstützt durch das Symbol. Wir haben anerkannt und werden es unten noch näher begründen, daß das Gebrochensein des Brotes, das Ausgeschenktwerden des Weines Symbol des Todes Christi ist. Wir würden also den Sinn haben: Dieser auszuschenkende Wein ist Zeichen meines zu vergießenden Blutes, also meines Todes, meines Opfertodes. Allein wir müssen fragen, wie der Parallelsatz: Dieß ist mein Leib, welcher gegeben, welcher gebrochen wird, ausgelegt werden soll. Leib steht zwar öfter von Leichnamen (Matth. 27, 53. Joh. 19, 31. u. ö.), aber nicht hier, wo von dem erst in den Tod zu gebenden Leibe Christi die Rede ist. Eine Stelle zwar könnte angeführt werden, nämlich Röm. 7, 4.: Ὥςτε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ. Leib, sagt Crell, heißt hier Tod. Aber nur socinianische Auslegung kann sich damit beruhigen. Der Apostel will beweisen, daß, wie eine Frau an den Mann gesetzlich gebunden ist, so lange er lebt, auch der Mensch, so lange er im Fleische wandelt, dem Gesetze verfallen ist. In Christi Leibe aber ist das Fleischesleben der Menschheit gestorben, somit auch ihr Verhältniß zum Gesetze aufgehoben worden. Ihr seid getödtet worden vom Gesetze durch den Leib Christi, heißt: Euer Fleisch hat in dem es vertretenden Leibe Christi am Kreuze sein Todesurtheil empfangen. Ganz so muß das ἐν τῇ σαρκὶ und das ihm entsprechende ἐν ἑνὶ σώματι Eph. 2, 15 ff. erklärt werden (vgl. Kol. 1, 22.). Gesetzt indeß σῶμα hieße Tod, so würde doch diese Bedeutung aus eben dem Grunde auf unsere Stelle nicht Anwendung leiden, aus dem von αἷμα die erwiesene Bedeutung Tod hier unzuläßig ist. Es bliebe also übrig zu sagen, daß der zu tödtende Leib für Tod steht. Wie kann man aber ein Hauptwort in ein ihm beigelegtes Attribut auflösen? Wie kann man aus einem zu tödtenden Leibe Tod machen? Der eigenthümliche Fall, welcher bei Blut stattfindet, daß es nämlich metonymisch für Tod steht, und auch wo es nicht so ausgelegt werden kann, wie hier, doch in die Beziehung des Todes aufgehen kann nach herrschender Redeweise: dieser Fall liegt hier nicht vor. Es würde nöthig sein, eine neue Gattung von Metonymie anzunehmen. Dieses Brot ist ein Zeichen meines zu brechenden Leibes, welcher so viel

als mein Tod ist: müßten wir hier auslegen. Dieser Wein, welcher ein Zeichen meines zu vergießenden Blutes, welches so viel als mein Tod ist, ist als solches Zeichen des neuen Bundes: müßten wir dort auslegen. Diese Metonymien überschreiten doch das Maß des Zulässigen nach Qualität und Quantität.[1] Dazu kommt, daß man durchaus nicht begreift, warum derselbe Gedanke in zwei verschiedenen Symbolen und Ausdrücken dargestellt wird.

Wenn wir uns überzeugt haben, daß αἷμα metonymisch für Tod steht, so ist damit noch nicht zugestanden, daß in den oben angeführten Stellen, wo dem Blute sühnende Kraft zugeschrieben wird, Blut = Tod sei. Zu der Stelle Eph. 1, 7. sagt Harleß: „Die Wahl des Wortes αἷμα kann nicht zufällig erscheinen. Denn nicht das Schlachten, der Tod an sich machte das Opfer zum Opfer dem Herrn dargebracht, sondern das Blut des Thieres, welches der Priester an den Altar sprengte, wie nicht allein dieser in allen blutigen Opfern wiederkehrende heilige Gebrauch, sondern die ausdrückliche Erklärung beim Verbote des Bluteſſens dafür zeugt: 3 Mos. 17, 11.“ In der Parallelstelle Kol. 1, 14. ist ohne Zweifel διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, welches der gewöhnliche Text hat, zu streichen. In der Stelle 1 Joh. 1, 7. verstehen Lücke und de Wette unter Blut den blutigen Opfertod Christi, glauben aber einmal unter dem Reinigen nicht das bloße Sündenvergeben (Lücke schließt dieß sogar aus), sondern auch die Heiligung verstehen, dann aber in αἷμα die subjektive Aneignung eingeschlossen denken zu müssen, so daß nach Lücke „die durch den Eifer in der christlichen Heiligung bedingte, immer ungehemmte Wirksamkeit der göttlichen Gnade in dem Erlösungstode Christi,“ nach de Wette: „Wer in der christlichen Lichtgemeinschaft steht, der wird im gläubig-liebenden Hinblick auf den Tod Jesu, so oft ihn eine Sünde überrascht, darin Versöhnung, aber zugleich die Kraft finden, der Sünde immer mehr zu widerstehen,“ des Verses Sinn ist. De Wette hat nun gegen Lücke durch den Hinweis auf V. 8—2, 2. geltend gemacht, daß auch die versöhnende, sündenvergebende Kraft des Todes eingeschlossen sei. Allein

1. Man vergl. die Beweisführung Luther's gegen Oekolampadius im (großen) Bekenntniß vom Abendmahl (Erl. Ausg. B. 30. S. 322 ff.).

für eine sittlich reinigende, für eine heiligende Kraft des Todes Christi findet sich keine Belegstelle bei Johannes. Reinheit, reinigen steht nicht bloß im positiven Sinne von reinem Herzen, reinem Wandel, sondern auch im negativen, im Sinne der Freiheit von Schuld, wie Apostg. 20, 26., wo Paulus sagt: καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων, wie bei Johannes selbst im Evangelio 13, 10. 11., wo man die gänzliche Reinheit doch nicht im ersten Sinne, sondern nur im letzten verstehen kann. Das, was nach dieser Auslegung der Tod Christi wirken soll, wird ja vorausgesetzt: Wenn wir im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft unter einander und das Blut Jesu Christi des Sohnes Gottes macht uns rein von aller Sünde. Rein von jeder Sünde ist, wie der Apostel gleich im folgenden Verse sagt, hienieden Niemand. So kann denn nur von Sündenvergebung die Rede sein, wie ja auch V. 9. ausdrücklich gesagt ist. Sündenvergebung ist dort der negative, Reinigung der positive Ausdruck für die absolvirende Kraft des Todes Christi. Ist denn Jemand, wenn er seine Sünden bekennt, wie es hier heißt, durch das Blut Christi, welches ihm Gott zueignet, von aller Sünde sittlich rein, oder dadurch, daß Gott ihn gerecht erklärt? Ist nun schon dieser Theil der Lücke-de Wette'schen Erklärung unhaltbar, so ist nun vollends die Meinung, daß αἷμα auch die sittliche Aneignung einschließe, ganz bodenlos. Wenn doch nur Beide erwogen hätten, daß von Solchen die Rede ist, die im Glauben schon stehen, daß es also nur gilt, objektiv das zu nennen, was die Sünde, die ihnen bei allem Ringen nach Heiligkeit anklebt, hebt. Diesem Mißverständnisse liegt indeß das richtige Gefühl zu Grunde, daß in αἷμα eine Kraft der Gegenwart liegen müsse. Diese war aber nicht nach der Seite der subjektiven Aneignung, sondern objektiv zu bestimmen. Αἷμα ist nicht der blutige Kreuzestod, sondern das Gott dargebrachte Blut Christi, das durch den Tod hindurchgegangene, uns vertretende, uns sühnende Leben Jesu. Will man αἷμα vom Begriffe des Todes aus bestimmen, so muß man sagen, es ist die ewig giltige Sühnkraft des Todes Christi. Und dieser Begriff ist hier, wo eben das, was den Christen immer von Neuem von seinen Sünden reinigt, ausgesprochen werden soll, am Orte. Knüpfen

wir hieran 1 Petr. 1, 2. Es ist Petri Gruß. *Πέτρος, ἀπόστολος — — κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος.* Wenn man, wie gewöhnlich, Aneignung des Todes Jesu erklärt, so will dieß, was doch am Anfang des christlichen Lebens steht, hieher nicht passen, da das *εἰς* auf ein Ziel hinweist. Steiger und de Wette, auf 1 Joh. 1, 7. gestützt, finden hierin die fortgehende Sündentilgung durch den Glauben an den Tod Christi gemeint. Allein der Gläubige, wenn er in Christi Tode Vergebung seiner Sünden sucht, kehrt eben auf den Anfang zurück. Dazu kommt, daß hier vom Amte des Apostels die Rede ist. Er ist Apostel nach der Voraussicht, der Erwählung Gottes, in der Weihe des heil. Geistes, zum Gehorsam — hier denkt man, wie Röm. 1, 5. *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως*, an den Gehorsam im Dienste des Wortes. Ohne Zweifel muß man *ὑπακοή* mit *αἵματος* verbinden: Zum Gehorsam des Blutes Jesu Christi d. h. zur gehorsamen Verkündigung des Blutes Christi. Nur so kann *ὑπακοή* Röm. 1, 5. 16, 26., wie Röm. 15, 18. klärlich zeigt, gefaßt werden. *Ῥαντισμός* ist nun der *ὑπακοή* entsprechend nicht passiv zu verstehen, von dem Besprengtwerden, sondern aktiv, vom Besprengen. Der Apostel vergleicht sich mit einem Priester, welcher das Blut Christi unter das Volk sprengt. Wenn wir auch nicht die Annahme der Hendiadys theilen können, so finden wir doch dem Sinne nach die richtige Erklärung bei Gerhard: in obedientiam aspersionis sanguinis Christi per verbi ministerii aspergillum. Hier wird das Blut Christi nicht mit dem Blute eines Sühnopfers, sondern mit dem eines Bundesopfers verglichen, wovon ein Theil Gott dargebracht, ein Theil unter das Volk gesprengt ward. Wie jedes Opfer ist auch das Bundesopfer Sühnopfer, aber das Blut ist in demselben wesentlich das Element der Lebensgemeinschaft. So wird man denn auch hier Blut nicht mit Tod erklären können, sondern vielmehr mit der ewig lebendigen Sühnkraft des Opfers Christi. Nicht die Vergangenheit des einmal erlittenen Opfertodes, sondern die ewige Gegenwart der Heilskraft des Opfers Christi ist hier unter Blut gemeint. 1 Petri 1, 19. ist nicht nur die Opferbedeutung des Blutes Christi, sondern auch das, was dem Opferblute die sühnende Kraft gab, näm-

lich die Reinheit des Lebens, ausgedrückt. In der schwierigen Stelle Röm. 3, 25.: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, muß man, wie zuletzt Philippi abschließlich gezeigt hat, ἱλαστήριον von dem Sühndeckel (Kapporeth) verstehen, sich aber hüten, die Symbolik in's Einzelne zu verfolgen. Der Sühndeckel war die Stätte der Gnade, θρόνος τῆς χάριτος, wie der Hebräerbrief sagt (4, 16.), das bundesgemäße Medium der göttlichen Gnade.[1] Nicht Christi Tod, sondern Christus heißt hier der Sühndeckel. Er ist der Mittler der Gnade zwischen Gott und Mensch. Wie der Sühndeckel aber nicht an sich Gnade brachte, sondern nur, wenn man durch Opfer sich mit ihm in Verbindung setzte, so fügt Paulus διὰ τῆς πίστεως hinzu, um die subjektive Bedingung der Versöhnung zu bezeichnen. Die Versöhnung ist nun Christus in seinem Blute. Ἐν τῷ αἵματι darf nicht mit διὰ τῆς πίστεως verbunden werden. Blut sieht nun Philippi als „das Zeichen des vollzogenen, schmerzvollen Straf- und Missethätertodes“ an, gegen Bähr sich an Kurtz anschließend. Allein Kurtz hat nur die tiefere Bedeutung des Todes beim Opfer mit Erfolg gegen Bähr vindicirt, das Moment der Zueignung des Blutes aber verkannt (S. 18.). Bei allem chaotisch Geistreichen, welches auch hier durchspielt, hat Olshausen das Richtige. „Christi Tod, der das Leben selber ist (Joh. 1, 3.), ist die Ausschüttung oder Ausströmung seines heiligen Lebens, d. h. seines Blutes, welches er den Seinigen auch unaufhörlich im Glauben (Joh. 6, 47. 54.) und im Sakrament des Abendmahles mittheilt. — — Das Blutvergießen und Sterben dessen, der die ζωή selbst heißt, — ist nicht etwas Todtes, sondern das Lebendigste selbst, so daß in seinem Tode der Tod selbst vom Leben verschlungen scheint.“ Wie der Sühndeckel das dauernde Medium der göttlichen Gnade war, während die Sühne, welche der Einzelne dort fand, das Vorübergehende war, so ist das Blut Christi hier als dauernde Sühnkraft des Opfers Christi zu verstehen. Im Hebräerbriefe endlich wird der Hohepriester, welcher am großen Versöhnungstage in das Allerheiligste geht, um das Blut der Opferthiere Gott am Sühndeckel darzubringen, als Vorbild Christi

1. Hengstenberg, die Authentie des Pentateuch II. S. 642 ff. Vgl. Bähr, der Sal. Tempel S. 164 ff.

dargestellt, welcher nicht in einem irdischen Heiligen, sondern im Himmel, nicht fremdes Blut, sondern sein eigenes Gott dargebracht hat (9, 11. 12.). Das Blut Jesu Christi hat eine andere Kraft zu reinigen als das Blut der Stiere und Böcke. Wie die Opferthiere nur physisch rein sind, so bewirken sie auch nur eine äußerliche Reinheit. Christus hat aber nicht gezwungen, sondern frei, nicht als Sünder, sondern in Kraft des ihn treibenden heiligen Geistes sein Blut geopfert. Dieß im heiligen Geiste reine und heilige Blut reinigt und heiligt auch die Herzen. Es erhellt schon hieraus, daß Blut nicht = Tod sein kann. Einmal nämlich heißt es doch, daß Christus Priester und Opfer zugleich gewesen sei. Das Hineingehen in das Allerheiligste setzt den Tod schon voraus. Sein Tod war es, welcher Christo den Weg in das Allerheiligste des Himmels öffnete (vgl. 10, 19. 20.). Das Blut aber wird nicht als die überschrittene, sondern als die bleibende Bedingung des hohenpriesterlichen Heilsganges zu Gott betrachtet (*διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*): durch sein Blut ist auch mit seinem Blute (V. 25. 13, 20.).[1] Man könnte nun sagen: Blut ist eben das Concretum des Opfertodes. Allein zweitens kann die reinigende Kraft des Blutes Christi, welche hier ohne Zweifel mit dem Impulse des heiligen Geistes, aus welchem das Opfer hervorging (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*), und der Reinheit des Opfers selbst (*ὃς — — προσήνεγκεν ἑαυτὸν ἄμωμον*) in ursächlichem Zusammenhange steht, eben nur in der Qualität dieses Blutes liegen, in der Heiligkeit desselben, somit in demselben als Leben. Die Qualität der Wirkung des Blutes hängt von der Qualität des Blutes selbst ab. Physisch reines Blut wirkt äußere Reinheit; im heiligen Geiste reines wirkt geistliche Reinheit. Das Blut Jesu Christi ist das Mittel des neuen Bundes, woher es das Blut des Bundes heißt (10, 27. 11, 24. 13, 20.), wie Moses das Opferblut nannte, durch welches der Bund des Gesetzes sanktionirt ward (2 Mos. 24, 8. V. 20.). Den neuen Bund nennt nun der Hebräerbrief ein Testament, was *διαθήκη* auch heißen kann, um anschaulich zu machen, daß die Rechtskraft des neuen Bundes, nämlich der Anspruch auf das himmlische Erbe, durch

1. Vgl. Bleek zu beiden Stellen II. S. 539. 594.

den Tod des Stifters des neuen Bundes, des Testators, Jesu Christi bedingt ist. Weist uns dieß nicht abermals auf die Bedeutung von Tod hin? Zieht nicht V. 18.: *Ὅθεν οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται*, das Resultat des Vergleichs des neuen Bundes mit einem Testamente? Wird nicht V. 22.: *καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*, die sündentilgende Kraft in dem Akte des Blutvergießens, also Tödtens, und nicht im Blute als solchem gefunden? Christus wird in dieser Ausführung theils als der Mittler des neuen Bundes, theils als das Mittel betrachtet. Als Mittler wird er mit einem Testator verglichen. Nur der Tod des Testators giebt einem Testamente Kraft (V. 16. 17.). Wie der alte Bund durch den Tod von Opferthieren sanktionirt ward, so ist auch der neue Bund durch den Tod Christi in Kraft getreten. Aber post hoc non est propter hoc. Wie der Tod des Testators die Voraussetzung, aber nicht das konstituirende Moment eines Testamentes ist, so ist auch der Tod Christi die Bedingung, aber nicht die Gründung des neuen Bundes. Nicht ohne ist nie weil. Aber Christus ist nicht bloß der Mittler, sondern auch das Mittel des neuen Bundes. Eine ewige Erlösung zu stiften ist das Wesen des neuen Bundes (V. 12.). Näher ist diese Erlösung negativ Vergebung der Sünden (V. 26.), positiv Reinigung (V. 22. 23.), Heiligung, Vollendung. Diese aber ist bedingt durch das Opfer Christi (V. 24 ff.). Der Tod Christi ist also nicht nur die Bedingung der Stiftung des neuen Bundes, sondern auch der Wesensinhalt, das Mittel des neuen Bundes. Wie Christus Priester und Opfer zugleich war, so war er auch Stifter des Bundes und Wesen des Bundes, Mittler und Mittel zugleich. Heißt nun das Blut Christi das Blut des neuen Bundes, so ist es nicht nach der ersteren, sondern nach der letzteren Seite gemeint, nicht als die Bedingung der Gründung des neuen Bundes, sondern als das Mittel der Versöhnung zwischen Gott und Mensch, als das Medium der Verbindung, des Bundes. Dieß ist Blut nicht als solches, sondern als das durch den Tod hindurchgegangene. Blut kann nun so stehen, daß das letztere Moment besonders betont ist. So geschieht es in dem Verse: Daher ist auch der erste Bund nicht ohne Blut gestiftet worden. Wenn es heißt, daß ohne Blutvergießen Vergebung

der Sünde nicht erfolgt, so versteht es sich von selbst, daß hier von der Tödtung die Rede ist. Wir müssen abermals erinnern, daß nicht ohne nicht = weil. Die Tödtung ist eine nothwendige Bedingung der Sündenvergebung, aber nicht der alleinige Grund. Daß nun Blut des neuen Bundes im Hebräerbriefe nicht aufgelöst werden kann in Tod, macht die nähere Betrachtung der Stellen völlig evident. Wenn, heißt es 10, 28 ff., Einer, der das Gesetz Mosis verachtet, ohne Erbarmen auf zwei oder drei Zeugen dem Tode verfällt, zu wie viel größerer Strafe wird der verurtheilt werden, welcher den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Bundes, in welchem er geheiligt ist, unrein geachtet und gegen den Geist der Gnade gefrevelt hat. Hier sind doch der Sohn Gottes und der Geist der Gnade deshalb so schwere Zeugen gegen den Abtrünnigen, weil derselbe ihre Kraft erfahren hat. Vom Blute des Bundes wird ausdrücklich gesagt, daß der Abtrünnige in ihm sei geheiligt worden. Blut des Bundes kann also nicht die Thatsache des Todes sein, sondern vielmehr die ewig gegenwärtige Sühnkraft des Opfers Christi. Noch deutlicher sagt dieß 12, 24. Nicht zum Berge der Gesetzgebung seid ihr gekommen, sondern zum Berge Zion, der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu den Engeln, zu den ersten Zeugen der Kirche, zu dem Richter Aller, zu den Geistern der vollendeten Gerechten, „und dem Mittler des neuen Bundes und dem Blute der Besprengung, das besser spricht als das Abels (*καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ, κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ*).“ Blut der Besprengung ist das Blut des Bundes, mit welchem die Gläubigen besprengt d. h. geheiligt und gereinigt werden (9, 18 ff.). Dieß wird verglichen mit dem Blute Abels, welches nach Rache schrie (1 Mos. 4, 10.). Das Blut Abels ist zwar das durch die Ermordung desselben entäußerte, aber auch nach dem Tode noch lebende, weil rufende, das, worin der Gestorbene noch spricht (14, 4.). Schon diese Parallele nöthigt, unter dem Blute der Besprengung nicht den Tod Christi, sondern vielmehr die Lebenskraft seines Todes zu verstehen. Aber ganz besonders der Ort, an welchen das Blut der Besprengung hier gesetzt wird, nämlich die in der sichtbaren Kirche mitgesetzte himmlische Kirche, läßt durchaus nur an etwas Gegenwärtiges denken.

Endlich glauben wir die schwierige Stelle 13, 20.: Der Gott des Friedens aber, welcher von den Todten heraufgeführt hat den großen Hirten der Schafe im Blute des ewigen Bundes (τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου), nur so verstehen zu können, daß das Blut des ewigen Bundes nicht etwa als das gefaßt ist, wodurch sich Christus als Hirte die Schafe erworben hat, noch als das Verdienst, kraft dessen der Sohn sich das Recht der Auferstehung erworben hat, sondern als das, was der Sohn mit hinaufgenommen hat in das Leben der Auferstehung, also die ewig gegenwärtige, ewig heilskräftige, ewig Gott und Mensch verbindende Kraft seines Opfers.[1]

So oft also im N. T. dem Blute Christi sühnende Kraft zugeschrieben wird, steht es in Opferbedeutung, nicht vom Tode, sondern von dem durch den Tod hindurchgegangenen Leben Christi, welches auf immer uns mit Gott versöhnt, dem ewig kräftigen Sühnopfer, welches Christus an seinem Leibe gebracht hat. Das Blut der Einsetzungsworte kann also nach seiner Parallelstellung zum Leibe, nach seinem Zusatze, nach seiner Opferbedeutung in keinem Fall den Tod Christi bedeuten.

5. „Dieser Beweis," sagt man, „gesetzt er ist geführt, ändert das Wesen jener Ansicht nicht im Geringsten. Ja er unterstützt sie. Es mag sein, daß αἷμα nicht = Tod ist. Vom Opfer Jesu Christi steht es aber in all den besprochenen Stellen. Hier, wo es einmal das Blut des Bundes heißt, zweitens vergossen für Viele, kann es nur das Opfer Christi bedeuten. Das ist es aber eben, was behauptet wird."

Wir haben uns allerdings überzeugt, daß Blut des neuen Bundes von dem Opfer Christi steht, dessen Aneignung im

---

1. Calvin, welcher unter Blut nur den Tod Christi versteht, legt aus: Videtur mihi apostolus hoc velle, Christum ita surrexisse a mortuis, ut mors tamen ejus non sit abolita, sed aeternum vigorem retineat, ac si dixisset: Deus filium suum excitavit, sed ita ut sanguis, quem semel in morte fudit, ad sanctionem foederis aeterni post resurrectionem vigeat fructumque suum proferat perinde ac si semper flueret. Bleek (II. S. 1032.): „Diese Worte wollen wohl sagen, Gott habe Christum aus den Todten heraufgeführt in dem Blute des ewigen Bundes, so daß er das vergossene Blut gleichsam mit sich nahm, indem er sich durch dasselbe den Eingang in das himmlische Heiligthum eröffnete (9, 12. S. 539.), und es seine Kraft zur Versiegelung eines ewigen Bundes fort und fort behielt."

Glauben den Menschen mit Gott versöhnt. Daß es aber hier von dem Sühnopfer Christi steht, ist damit noch nicht zugegeben.

Einmal nämlich steht der Parallelsatz vom Leibe Christi entgegen. Weder Leib an sich, noch Leib, der gebrochen wird, kann gleich Tod sein. Das haben wir schon gesehen. Nun hat das Blut als durch den Tod hindurch gegangenes Leben sühnende Kraft. Aber nicht der Leib. Wohl steht der Leib als Objekt des Opfers. Christus hat unsere Sünden in seinem Leibe geopfert auf dem Holze (1 Petri 2, 24.: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἤνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον). Wir erinnern an die schon besprochenen Stellen Röm. 7, 4. Eph. 2, 15. Kol. 1, 22. Wo aber Blut als Sühne steht, da ist es nicht das Objekt des Opfers, sondern vielmehr das Subjekt des Lebens. Leib hat beim Sühnopfer nur die Bedeutung des in den Tod zu Gebenden. Blut sühnt aber als das im Tode sich erhaltende Leben, allerdings nicht ohne vergossen zu sein, aber nicht nur weil es vergossen ist. Wenn nun der Leib als der bezeichnet wird, welcher für uns gegeben, gebrochen wird, so ist das, was sühnt, das Brechen, der Tod. Ganz so heißt es aber: Dieß ist das Blut des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird, oder: der neue Bund in meinem Blute, das für Viele vergossen wird. Hier wird offenbar wie beim Leibe die sündenvergebende Kraft in den Akt des in den Tod Gebens, des Vergießens gesetzt, in die αἱματεκχυσία. Ist dieß der Fall, dann kommt αἷμα als Objekt des Opfers in Betracht, wie der Leib. Dann aber steht es nicht als das sühnende Subjekt. Wenn das Blut des neuen Bundes als ein solches bestimmt wird, welches vergossen sühnende Kraft hat, dann kann nur vermittelst künstlicher Erklärung die Bundesbedeutung des Blutes von der sündentilgenden Kraft abgeleitet werden. Wenn wir zugeben, daß Blut Bundesbedeutung hat, nicht ohne vergossen zu sein, so ist damit noch nicht gesagt, daß das Blut, weil es vergossen wird, Bundeskraft hat.

Zweitens steht dieser Erklärung des Blutes des neuen Bundes das Wort: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute entgegen. Die in der reformirten Kirche herrschende Erklärung verbindet ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, als wenn

es hieße ἡ καινὴ διαθήκη ἡ ἐν τῷ αἵματί μου: Der neue Bund, welcher in meinem Blute besteht. Schon Luther (Großes Bekenntniß a. a. O. S. 325.) hat gegen diese Verbindung protestirt: „Oekolampad weiß wohl, daß solcher Text hie nicht sein kann; denn es müßte ein Artikel im Griechischen stehen nach dem neuen Testament, also καινὴ διαθήκη, ἡ ἐν τῷ αἵματι ἐμοῦ. Derselbige Artikel aber ist nicht da, sondern der Text hänget an einander, als wäre es allzumal ein einig, unzertrennlich Wort, gleichwie der Becher, Blut, Neue Testament auch in einander sind, als wäre es ein einig unzertrennlich Wesen, daß der Sinn sein muß: Dieser Kelch ist ein Neues Testament in meinem Blut, das ist, meines Bluts halber ist der Becher ein solch Ding, und ohne mein Blut wäre er's nicht.“ Dieß Argument wiederholen die Dogmatiker der orthodoxen Zeit, wenn schon Chemnitius in seiner bald anzuführenden Schrift sagt, daß diese Sache nicht auf dem grammatischen Artikel ruhe. Wir wollen nun nicht in Abrede stellen, daß es Ausnahmen von der Regel giebt (Winer, Gramm. §. 19, 2.). Nur bleibt die Erklärung, welche der Ausnahme nicht bedarf, die gesichertere. Giebt man nun auch die Verbindung zwischen Bund und Blut in jenem Sinne zu, so will sich das ἐν nicht erklären lassen, da doch der Bund durch das Blut vermittelt ist, nicht aber im Blute liegt. Beruft man sich auf die Begriffsweite von ἐν, welches auch durch u. s. w. bedeuten könne, so ist zu erwiedern, daß hier die sprachliche Freiheit logisch sehr beschränkt wird. Wir haben schon gesehen, daß die beiden Sätze: Dieß ist mein Blut, das des neuen Bundes, und: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, kombinirt werden müssen: Dieß ist als mein Blut der neue Bund. Das Blut muß selbst Bund sein. Das Opferblut Christi, das haben wir schon gefunden, ist in keinem Falle selbst Bund, sondern nur Medium des Bundes, Blut des Bundes. Es ist eine merkwürdige Selbstverblendung, wenn Zwingli im subsidium (p. 354.) und Schulz a. a. O. S. 228. die Unmöglichkeit des Ausdrucks: Dieß Blut ist der Bund, der lutherischen Auffassung entgegenhalten, als ob er nicht weit mehr die Ansicht drückte, welche im Blute nur den Opfertod sieht. Denn diese ist logisch genöthigt aufzulösen: Dieser Kelch ist als Zeichen meines Blutes

= Todes Zeichen des neuen Bundes, wodurch ohne Zweifel die Begriffe Tod und Bund identificirt werden.[1]

Endlich widerspricht der Ansicht, daß der Abendmahlsgenuß eine Aneignung des Versöhnungstodes sei, der Opfercharakter des Todes Christi. Da der Tod Christi ein Sühnopfer ist, so würde das Abendmahl der Genuß eines Sühnopfers sein. Genuß eines Sühnopfers ist aber ein der Opferidee des alten Bundes widersprechender Begriff. Wohl durften die Priester das Fleisch von Sündopfern genießen, aber nur bei Opfern, deren Blut an den Vorhofaltar kam. Das Fleisch von größeren Sündopfern, also solchen, die zur Sühne des ganzen Volkes gebracht wurden, deren Blut an den Rauchaltar oder die Kapporeth gesprengt wurde, durfte auch von Priestern nicht genossen werden, sondern wurde verbrannt (3 Mos. 6, 23.). Aber auch der Genuß von dem Opferfleisch jener Sündopfer hatte nicht den Charakter einer Mahlzeit.[2] Der Opfertod Jesu Christi ist einmal ein Sühnopfer, dessen Blut in das Allerheiligste gebracht ward, ein Sühnopfer für das Volk, zweitens sind die Genießenden die, welche versöhnt sein wollen, also nicht Priester, welche das Amt heiligt. Der Genuß eines Sühnopfers zur Vergebung der Sünden ist ein mit der Bundesökonomie streitender Begriff.

Aber das Abendmahl ist ja die Erfüllung eines Friedensopfers, das verklärte Friedensopfer. Das Blut des Friedensopfers ist nicht ohne sühnende Kraft, aber wesentlich einend. Das Passahopfer vollzog sich in Bundesform (S. 18.). Das Friedensopfer konnte die besondere Gestalt eines Bundesopfers haben, was ja in seinem Begriff liegt. Solch ein Bundesopfer, das ausdrücklich als Friedensopfer bezeichnet wird, ist 2 Mos. 24. Dort nennt Moses das Blut des Opfers ausdrücklich das Blut des Bundes. So heißt es, nicht als das Medium des Bundesverhältnisses zwi-

---

1. Ein Beweis, was Philologie und Aufklärung ohne kirchlichen Sinn vermögen, ist die Auslegung von Schultheß: Dieser Kelch ist der neue Bund mit dem Geblüte Christi, d. h. mit Allen, die Gott und den Vater unsers Herrn Jesu anrufen (S. 113.). Man kann den Beweis nicht lesen, ohne an des Dichters Wort zu denken: Ist es schon Wahnsinn, so hat es doch Methode. Luther hatte Recht, wenn er von solchen Auslegern sprach, sie legten 1 Mos. 1.: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erden, aus: Der Guguck fraß die Grasmücke (Daß diese Worte u. s. w. XXIX. S. 32.).

2. Bähr II. S. 394.

schen Gott und Volk, denn das ist das Gesetz, sondern als die Sanktion des Bundes des Gesetzes. Wir unterschieden bei Beleuchtung jener Stellen im Hebräerbriefe zwischen Stiftung des Bundes und zwischen Inhalt desselben, zwischen Christo als Mittler und Christo als Mittel. Das Gesetz ist an sich kein Bund. Erst dadurch, daß Gott Forderung und Verheißung daran knüpft, erst dadurch, daß das Volk sich zu dieser Forderung um der Verheißung willen bekennt, entsteht der Bund des Gesetzes (2 Mos. 24, 7.). Die Sanktion erfolgt in Form eines Opfers. „Mose kam (von dem Herrn auf dem Berge) und erzählte dem Volke alle Worte des Herrn und alle Rechte. Da antwortete alles Volk mit einer Stimme und sprach: Alle Worte, die der Herr gesagt hat, wollen wir thun. Da schrieb Mose alle Worte des Herrn, und machte sich des Morgens früh auf und bauete einen Altar unten am Berge mit zwölf Säulen nach den zwölf Stämmen Israels. Und sandte hin Jünglinge aus den Kindern Israels, daß sie Brandopfer darauf opferten und Dankopfer (זְבָחִים שְׁלָמִים) dem Herrn von Farren. Und Mose nahm die Hälfte des Blutes und that's in ein Becken; die andere Hälfte sprengte er auf den Altar. Und nahm das Buch des Bundes und las es vor den Ohren des Volkes. Und da sie sprachen: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir thun und gehorchen; da nahm Mose das Blut und sprengte das Volk damit und sprach: Sehet, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht über allen diesen Worten (2 Mos. 24, 3—8.)." Der Zweck dieses Friedensopfers ist nicht Entsündigung — diesem dient offenbar das Brandopfer — sondern Vollzug der Bundesgemeinschaft mit Gott. Das Blut, das Element des Lebens, wird Gott und dem Volke zugeeignet. Beide, Gott und Volk, treten im Blute in Lebens- und Bundesgemeinschaft.

So viel wir wissen, ist es Ambrosiaster (opp. Ambr. ed. Ben. Ven. 1751. t. IV. p. 178. zu 1 Kor. 11, 26.), welcher zuerst die Einsetzung des Abendmahles in Bezug gestellt hat zu der Sanktion des Gesetzbundes. Unter den Vätern der lutherischen Kirche hat besonders Chemnitius in den fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumtione corporis et sanguinis Domini in coena (ed. Jen. 1590.

p. 222 sq.) dieß Verhältniß entwickelt. Seitdem wird es von den lutherischen Dogmatikern und Exegeten der orthodoxen Periode durchgängig anerkannt. Es genüge auf Gerhard (t. X. p. 122. 132. 152.), als Repräsentanten der älteren, auf Hollaz (ed. Holm. 1741. p. 1115.), als Repräsentanten der späteren Zeit, zu verweisen. Ernesti sieht in seiner schon mehrfach angeführten Abhandlung de praesentia corp. et sang. J. Ch. in coena s. (opusc. th. p. 132 sq.) in jenen Worten den Anknüpfungspunkt, den die Jünger zum richtigen Verständnisse der Einsetzungsworte hatten. In der supranaturalistischen Zeit hat besonders Döderlein (inst. theol. chr. II. p. 789 sq.) darauf Gewicht gelegt, freilich um das erste Abendmahl zu einem bloßen Akte der Sanktion des neuen Bundes zu machen, die nachfolgende Feier aber zur bloßen Gedächtnißfeier. Während unter den neueren Bearbeitern des Dogma's vom Abendmahle Scheibel unseres Erinnerns nie, Lindner nur flüchtig (S. 160.) darauf eingeht, heben Ruperti (Des h. Abendmahles ursprüngliche Feier, S. 174.) und Schulz (S. 229 ff.) diese Parallele sehr nachdrücklich hervor. Rodatz (Rudelb. — Guer. Ztschr. H. 3. S. 28 ff.) erneuert die Auffassung der altlutherischen Theologen. Stier (Reden Jesu VI. S. 148.) legt noch auf Jer. 31, 31—34. Gewicht.

Die Parallele ist unverkennbar. Dort Moses der Mittler des alten, hier Christus der Mittler des neuen Bundes; dort zwölf Jünglinge als priesterliche Vertreter der zwölf Stämme, hier zwölf Jünger, bestimmt zu Priestern des Evangeliums (Röm. 15, 16. Kol. 4, 18. Phil. 2, 27.), einst zu richten die zwölf Stämme Israels; dort ein Friedensopfer, hier die Erfüllung, die Verklärung des Friedensopfers; dort die Besprengung als deklaratorischer Akt der Zueignung, welchem die wirkliche Aneignung im Mahle folgt (V. 11.), hier die Darreichung mit den Einsetzungsworten und der wirkliche Genuß; dort das Wort: Dieß ist das Blut des Bundes, hier: Dieß ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes.

Wenn Ebrard (I. S. 112.) die Bedeutung der Einsetzung des Abendmahles dahin setzt, daß Christus in demselben zuerst ausgesprochen habe, daß er der Eine für Viele den Opfertod der Sühne zur Vergebung der Sünde sterben werde, so macht sich

darin das richtige Gefühl geltend, daß Christus, der ewige Hohepriester, bevor er das Opfer an seinem Leibe brachte, den Bund, welchen dieser Opfertod vermitteln sollte, müsse deklarirt, nach Bundesart sanktionirt haben. Nicht auf dem zuerst Aussprechen, sondern auf der Art und Weise, wie es Christus ausgesprochen hat, liegt der Nachdruck. Wie im alten Bunde, müssen wir auch im neuen unterscheiden zwischen Inhalt und Sanktion des Bundes. Den Inhalt des neuen Bundes betrachtet, ist der Opfertod Christi das, wodurch die Menschheit sich mit Gott verbindet, das Medium des neuen Bundes. In diesem Sinne heißt das Blut Christi im Hebräerbriefe das Blut des neuen Bundes. In diesem Sinne kann aber aus den angeführten drei Gründen Blut des neuen Bundes hier nicht stehen. Das Blut des Abendmahles als des verklärten Opfermahles kann nur im Sinne des Bundesopfers 2 Mos. 24. Blut des Bundes heißen. Es ist das Blut, durch welches der neue Bund sanktionirt wird. Das erste Abendmahl hat die Bedeutung, die Weihe des neuen Bundes zu sein. Christus, der Mittler des neuen Bundes, giebt den Zwölfen, den Repräsentanten des Israel Gottes, das Blut, in welchem der neue Bund sich vollzieht, das Blut, dessen Genuß in Bundesgemeinschaft mit Gott setzt. Christus aber nennt das Blut, welches die Gemeinschaft ist und wirkt, das, welches für unsere Sünden vergossen wird, also ein sühnendes. Nun haben wir schon gesehen, daß zwar der Zweck des Friedensopfers nicht ist, zu sühnen, daß aber jedes Opfer die Kraft der Sühne einschließt. Das ist eben das Unvollkommene des alttestamentlichen Opfers, daß die negative Bedeutung, Entsündigung, und die positive, Gemeinschaft mit Gott, an zwei Opfergattungen sich vertheilt. Jedes hat das andere an sich. Das Friedensopfer sühnt, das Sühnopfer bringt in Gemeinschaft mit Gott. In diesem sich gegenseitig Fordern verweisen eben Beide an eine höhere Einheit. Hat das Abendmahl als verklärtes Friedensopfer wesentlich den Zweck des Friedensopfers, nämlich mit Gott zu einen, so folgt nicht, wie etwa bei der Sanktion des Gesetzbundes die Kraft der Sühne dem Brandopfer abgesondert zuertheilt wird, daß die Sühnkraft nicht eingeschlossen sei. Das Blut Christi, welches eint, ist dasselbe, welches sühnt. Wohl war es bei der ersten Feier noch

nicht durch den Tod hindurchgegangen. Aber das Wort Christi konnte Angesichts des Todes für die Weihe ebenso die Kraft des Todes dem Blute ertheilen, als Christus seinen Jüngern die Weihe des heiligen Geistes, der erst am Tage der Pfingsten sollte ausgegossen werden, anticipirend mittheilte, da er sie anhauchte (Joh. 20, 22.). Das Blut Christi im Abendmahle also, wesentlich Blut der Gemeinschaft, trägt die Kraft des Opfers Christi in sich. Anderseits trägt das Opferblut Christi die Kraft des Friedensopfers in sich. Das Blut Christi ist die Erlösung von unseren Sünden als das durch den Tod hindurchgegangene Leben. Als Leben giebt es eben dem Faktum des Opfertodes Christi ewige Lebenskraft. Diese Lebenskraft des Opferblutes Christi besteht nicht als etwas außer Christo Befindliches, sondern es ist die Macht, welche der verklärte Leib Christi von der Zeit seiner Erniedrigung bis zum Tode am Kreuz ewig an und in sich trägt. Nur angeeignet im Glauben reinigt das Blut Jesu Christi von unseren Sünden, versöhnt, verbindet es mit Gott. Als Leben in dem Fürsten des Lebens will es durch den Glauben zum Leben werden. Das Sühnopfer Jesu Christi will zum Friedensopfer werden, weil es Leben ist. Wer im Glauben das Opferblut Christi ergreift, der hat das ewige Leben. Das Sühnopfer Christi ist zugleich Friedensopfer. Das Blut, welches sühnt, eint auch.

Hieraus ergiebt sich nun, wiefern das Blut des Abendmahles das Blut des neuen Bundes ist. Wie das Blut jenes Friedensopfers das Leben ist, welches Volk und Gott in Bundesgemeinschaft setzt, somit einen wirklichen Bund macht, so ist das Blut des Abendmahles wesentlich das lebendige Blut Christi, welches den Genießenden durch Christum mit Gott verbindet, also einen wirklichen Bund macht. Es ist also dieß Blut nicht nur Blut des Bundes, sondern angeeignet selbst Bund. Das genossene Blut ist wirklich Bund mit Gott. Das Blut des Bundes im Abendmahle ist also nicht identisch mit dem Blute des Bundes im Hebräerbriefe. Hier ist das Blut sühnendes Leben, im Abendmahle verbindendes Leben. Aber das einende Blut ist ja dasselbe, was vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Das Blut also, welches den neuen Bund s c h l i e ß t, hat zugleich das Blut, welches den Menschen mit Gott v e r s ö h n t, in sich. Die

Sanktion des Bundes schließt den Inhalt des Bundes ein. Die Form ist zugleich Inhalt. Hieraus erklärt sich der Ausdruck: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute. Dieser Trank ist mein Blut, als solches der neue Bund, die Gemeinschaft des neuen Bundes mit Gott. Nicht nur ist der Trank Blut, sondern das Blut ist auch Bund. In meinem Blute heißt ganz einfach: Das Blut hat für den Genießenden den neuen Bund in sich.

Was Luther zur Auslegung dieser Stelle im großen Bekenntniß sagt, ist der Hauptsache nach von allen orthodoxen Auslegern der lutherischen Kirche adoptirt worden. Wie man auch auslegen möge, sagt Luther, an den Worten: Dieß ist das Blut des neuen Bundes, habe unser Ausdruck seine Norm. „Wir lassen sie schwärmen und glossiren wie sie wollen; das sind wir freilich gewiß, daß Lukas in diesem Text nichts anders, sondern eben dasselbe sagen will, das St. Matthäus und Markus mit diesem Text sagen will: Das ist mein Blut des neuen Bundes (S. 318.).“ In meinem Blute dürfe nicht von einem materiellen Ineinander verstanden werden, wie ein Bauer in den Stiefeln, oder Fleisch in den Töpfen ist. Es sei ein Hebraismus. „Aber hie will Lukas sagen: Dieser Becher ist das neue Testament im Blut Christi, das ist, durchs Blut oder mit dem Blut oder umbs Blut willen (S. 319.).“ Zuletzt faßt Luther zusammen: „Darum siehe, welch ein schön, groß, wunderlich Ding es ist, wie es Alles in einander hänget, und ein sakramentlich Wesen ist. Die Worte sind das Erste; denn ohne die Worte wäre der Becher und Brot nichts. Weiter ohne Brot und Becher wäre der Leib und Blut Christi nicht da. Ohne Leib und Blut Christi wäre das neue Testament nicht da. Ohne das neue Testament wäre Vergebung der Sünden nicht da. Ohne Vergebung der Sünden wäre das Leben und Seligkeit nicht da (S. 338.).“ Wiefern nun im Blute das neue Testament ist, entwickelt Chemnitius in den fundamenta p. 223 sq. „Bund steht zuweilen von den Gütern des Bundes, wie Jeremias 31., zuweilen aber auch von der Sanktion, Bestätigung und Versiegelung eines Bundes (quando sancitur, confirmatur et obsignatur) wie 2 Mos. 24. Als Moses das Blut Gott geopfert hatte, sagte er zum Volke: Das ist das Blut des alten Bundes, welcher geschlossen wird, um die

Güter des alten Bundes zu erwerben, mit Gott durch das Opfer, mit euch durch Besprengung dieses Blutes, um euch die Güter des Bundes anzueignen und zu versiegeln. So wird der neue Bund mit Gott geschlossen, bestätigt und versiegelt durch das Vergießen des Blutes Christi, um die Güter des neuen Bundes zu verdienen. Aber auch mit uns ist der neue Bund zu schließen, zu bestätigen und zu versiegeln, wegen der Vertheilung, Aneignung und Versiegelung der Güter des Bundes, damit wir Einzelne gewiß sind, daß wir in jenen Gnadenbund eingeschlossen werden und derselbe mit allen seinen Gütern auch den Einzelnen gelte. In welcher Weise wird er aber mit uns geschlossen und versiegelt? Der alte Bund ward so geschlossen und versiegelt, daß jenes Blut, welches Gott geopfert wurde, auch unter das Volk gesprengt wurde. Aehnlich wird der neue Bund mit demselben Blute, durch dessen Vergießung er mit Gott geschlossen ist, auch für die Gläubigen geschlossen, bestätigt und versiegelt. Dieß Blut heißt also Blut des Bundes in einer doppelten Beziehung: zuerst weil durch seine Vergießung, um die Bundesgüter zu erwerben, mit Gott ein Bund ist geschlossen worden, zweitens weil durch seine Mittheilung auch mit uns ein Bund geschlossen und versiegelt wird, um die Güter des Bundes uns zuzueignen und zu versiegeln. Christus wird der Bürge und Mittler des neuen Bundes genannt, erstlich weil er sein eigenes Blut durch die Vergießung in das Allerheiligste trägt, zweitens weil er eben jenes Blut durch Mittheilung auch zu uns heraussträgt, sodaß er mit demselben Blute, welches nicht leer ist, sondern die Güter des Bundes einschließt, mit beiden Theilen den Bund schließt, vollendet, bestätigt und versiegelt. Das wollte Christus sagen, als er bei der Einsetzung des Abendmahles sprach: Dieß ist mein Blut, das des neuen Bundes. Um diesen Ausspruch klar zu machen, offenbarte Christus denselben nach seiner Himmelfahrt noch in einer anderen Form: Dieser Kelch ist der neue Bund. Als wenn die Worte des Moses so umgesetzt würden: Dieß ist das Blut des Bundes und dieß ist der Bund in meinem Blute. Das Blut Christi also, sowohl wenn es zur Vergebung der Sünden vergossen wird, als wenn es den Jüngern Christi mitgetheilt wird, ist nicht ohne den neuen Bund, denn

sonst würde es nicht das Blut des neuen Bundes genannt werden können. Und wie das Blut des Moses nicht deshalb Bundesblut war, weil es Kalbsblut war, sondern weil in ihm die Güter des Bundes erworben worden waren und vertheilt wurden, sowohl in der opfernden Darbringung desselben, als durch die Sprengung desselben unter das Volk, so wird das Blut Christi, weil in ihm die Güter des neuen Bundes sind erworben worden durch das Vergießen desselben für Gott, und vertheilt werden durch die Mittheilung desselben unter die Gläubigen, das Blut des neuen Bundes genannt. Und wie, als das Blut Christi bei seinem Leiden vergossen wurde, mit Recht gesagt wurde: Das ist der neue Bund in meinem Blute (denn durch die Vergießung desselben wurde der neue Bund zwischen Gott und Menschheit, um die Güter des Bundes zu erwerben, vollendet), so wird, wenn jenes Blut Christi uns im Becher des Abendmahles mitgetheilt wird, mit Recht gesagt: Das ist der neue Bund im Blute Christi. Denn durch diese Mittheilung schließt und versiegelt Gott den neuen Bund mit den einzelnen Genießenden, wegen der Zueignung. Und wenn jener Bund also geschlossen und versiegelt wird, so wohl mit Gott als mit uns, heißt er der neue Bund. Der neue Bund, welcher durch die Vergießung des Blutes Christi beim Leiden Christi ist mit Gott geschlossen worden, wird mit uns im Abendmahle geschlossen und versiegelt." Die Unterscheidung zwischen der Sanktion des Bundes und den Gütern des Bundes, welche im Wesentlichen auf den von uns gemachten Unterschied zwischen Sanktion und Inhalt hinauskommt, das fortwährende Geltendmachen, daß die Sanktion die Güter selbst einschließe, die Durchführung der Parallele 2 Mos. 24., können wir zur Bestätigung unserer obigen Ausführung anführen. Chemnitius sagt also, daß der neue Bund in zwei Akten geschlossen wird, im Tode Christi und im Abendmahle, im Tode Christi mit Gott, im Abendmahle mit den einzelnen Menschen. So spricht es der letzte Satz deutlich aus. Allein Chemnitius faßt diesen Gedanken nicht bestimmt und konsequent genug. Ist nämlich der Tod Christi, entsprechend dem Blute, welches Moses an den Altar sprengt, nur eine Seite der Bundessanktion, so kann man das auf Golgatha vergossene Blut nicht den neuen Bund im Blute nennen,

wie Chemnitius in obiger Stelle thut. Auch nennt Moses nicht das Gott dargebrachte, sondern das unter das Volk gesprengte Blut das Blut des Bundes (V. 8.). Wohl heißt in den schon besprochenen Stellen das auf Golgatha vergossene Blut das Blut des neuen Bundes, aber nicht, weil durch dasselbe der neue Bund ist sanktionirt worden, sondern weil es das ist, wodurch die Menschheit wirklich mit Gott in Bund kommt, das Medium des Bundes. Das Gefühl des Unrichtigen macht sich bei Chemnitius selbst in der immer wiederkehrenden Versicherung geltend, daß dieß Blut die Güter des neuen Bundes wirklich einschließe. Mit den Menschen wird der neue Bund geschlossen im Abendmahle. Hier gehen bei Chemnitius wieder zwei Begriffe unklar in einander, nämlich der objektive Bundesschluß und die subjektive Aneignung. Wohl soll der Bund von dem Einzelnen für den Einzelnen immer von Neuem mit Gott geschlossen werden durch das Abendmahl, aber von dieser Aneignung des Einzelnen kann der objektive Bestand des Abendmahles nicht abhängig gemacht werden. In dieser Beziehung muß eben das erste Abendmahl unterschieden werden von der späteren Abendmahlsfeier. Doch dieß ist noch nicht von solchem Belang wie folgender Punkt. Chemnitius identificirt das auf Golgatha vergossene Blut ohne Weiteres mit dem im Abendmahle mitgetheilten. Nun liegt zwar in den Einsetzungsworten die Identität des Subjektes, aber nicht der Prädikate, der Funktionen. Das Blut Christi hat auf Golgatha eine andere Funktion als im Abendmahle. Dasselbe Blut, sagt Chemnitius, welches Christus in das Allerheiligste getragen hat, trägt er heraus, um es im Abendmahle mitzutheilen. So ist also der Genuß des Blutes im Abendmahle nur die Aneignung des Opfertodes Christi. Hier kommt nun die unrichtige Auffassung des Friedensopfers zur Sprache, die wir schon im zweiten Kapitel bei Chemnitius in dessen examen concilii Tridentini fanden. Das Blut des Abendmahles ist als Blut des Lebens ein mit Gott wirklich verbindender, ein wirklicher Bund, welcher das Blut des Todes, das Opferblut, die Sühnkraft des Opfers Christi einschließt. Weil Chemnitius diesen Unterschied nicht kannte, so konnte auch seine Erklärung unserer Stelle nur unsicher sein. Christus sine articulo dicit: est novum testamen-

tum ἐν τῷ αἵματί μου, uti Hebraismus est, quasi dicat, ***propter meum sanguinem.*** Sed res tanta et tam gravis non est committenda solis grammaticis articulis. Audiamus igitur certiorem interpretem, et omni exceptione majorem, qui et Graecismum et Hebraismum certo nobis explicet. Quia enim necesse est, aequivalentia et ejusdem sententiae verba esse, quae apud Matthaeum et Lucam extant etc. (p. 230 sq.). Gerhard, welcher sich ganz an Chemnitius anschließt (t. X. p. 152.), billigt die Auslegung des Erasmus und Beza: per sanguinem. Der Sinn ist: Hoc poculum est novum testamentum, quod testamentum sanguine meo sancitur (p. 132.). Dieß blieb die herrschende Auslegung. Auch Ernesti (opusc. p. 133.) und Rodatz (Rudelb.-Guer. Ztschr. 1843. H. 3. S. 31.) haben sie. Sprachlich ist sie ohne Zweifel zulässig. Aber eben der Parallelsatz: Dieß ist mein Blut, das des neuen Bundes, nach welchem diese Auslegung unseren Satz erklärt wissen will, fordert für das Blut ein weit engeres Verhältniß zum Bunde als das des Mittels oder der Ursache. In diesem Gefühle haben unter den Aelteren Hollaz (examen p. 1106.), unter den Neueren Ströbel (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1842. H. 3. S. 94.) das ἐν wörtlich genommen, dagegen διαθήκη = Mittel des Bundes. Allein eben dieses Mittel beruht auf jener unrichtigen Identification des Blutes, sofern es das Medium des neuen Bundes ist, mit dem Blute, in welchem der neue Bund sanktionirt wird. Im Blute des Abendmahles ist wirklich der neue Bund.

Wir sind nun auf dem Punkte, das Resultat unserer Untersuchung ziehen zu können. Die Auffassung des Abendmahles als Aneignung des Opfertodes Jesu, gestützt auf das Wort: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, nimmt den Tropus oder die Metonymie, deren Zulässigkeit wir im Vorigen in Abrede gestellt haben, in einer sich selbst überbietenden Verdoppelung in Anspruch. Es ist sprachlich unmöglich, Leib und Blut der Einsetzungsworte in Tod aufzulösen. Wo Blut vom Opfer Christi steht, bedeutet es nicht den Tod, sondern das durch den Tod hindurchgegangene Leben Christi. Im Sinne des Sühnopfers Christi kann Blut hier nicht stehen, weil sowohl der parallelstehende Leib als der Zusatz dieß nicht gestatten, weil der Opfer-

tod Christi kein Bund ist, weil Genuß eines Sühnopfers eine der Schrift widersprechende Vorstellung ist. Gesetzt also, es läge in den Einsetzungsworten ein Tropus oder eine Metonymie, so könnte das Opfer Christi in keinem Fall der Inhalt derselben sein. Das Abendmahl ist die Erfüllung eines Friedensopfers. Die erste Abendmahlsfeier ist — entsprechend der Sanktion des alten Bundes 2 Mos. 24. durch ein Friedensopfer, dessen Blut Moses das Blut des Bundes nannte — die Weihe des neuen Bundes im Blute Christi. Das Blut eines Friedensopfers, näher eines Bundesopfers, hat die Bedeutung des Gott und Menschen verbindenden Lebens. Dieß Blut ist nicht bloß Zeichen des Bundes, sondern Kraft des Bundes, wirklicher Bund. Wir lösen also das Wort: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, auf in: Dieser Trank ist mein Blut, in welchem der neue Bund ist, oder auch: Dieser Trank ist mein Blut, welches der neue Bund ist, oder: Dieser Trank ist als mein Blut der neue Bund. In dem Parallelausdrucke: Blut des neuen Bundes, steht Bund ohne Zweifel eigentlich. Anders kann Bund auch nicht in unserem Satze genommen werden. Wie mag nun bloßer Wein ein Bund genannt werden? Im alten Bunde hätte Moses, als er sprach: Dieß ist das Blut des Bundes, wirkliches Blut, das wirklich einen Bund vermittelte, also genannt: der neue Bund aber wäre nicht durch wirkliches, sondern nur durch symbolisches Blut symbolisch vermittelt? Die Erfüllung der Sühnopfer wäre in einem wirklichen Sühnopfer erfolgt, die Erfüllung der Friedensopfer in einem symbolischen Akte, der seinem Gehalte nach noch unter den Symbolen des alten Bundes stände? Ohne Frage sprechen die Einsetzungsworte die Identität des Abendmahlsblutes und des Blutes, welches für uns vergossen wird, aus. Aber nur die Identität des Subjektes, nicht der Funktion. Das Abendmahlsblut sanktionirt, das Kreuzesblut sühnt. Sühnen, Vergebung der Sünden bringen kann nur das wirkliche Blut, das wirklich am Kreuze für uns vergossene Blut, kein Symbol dieses Blutes. Das steht über allem Widerspruche. Ist nun das Abendmahlsblut identisch mit dem Sühnopferblute, so nöthigt die Realität der Kraft, welche dem letzteren in den Einsetzungsworten zugeschrieben wird, zur Realität des ersteren, welches eben

dasselbe Subjekt ist. Nur wirkliches Blut kann die Weihe des Bundes sein, dessen Mittel das wirkliche Blut Christi ist. Nur wirkliches Blut macht das Abendmahl zum verklärten Opfermahle, wie wir im zweiten Kapitel schon sahen. So ist uns denn das Wort: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, das als Hauptinstanz gegen die eigentliche Auslegung der Abendmahlsworte angeführt wird, nur ein neuer Beweis für die Richtigkeit derselben.

6. Zwei Einwände können indeß von jener Ansicht aus noch erhoben werden.

Zuerst kann die Auffassung des ersten Abendmahles als Weihe des neuen Bundes damit bestritten werden, daß Christus ja die Wiederholung der Abendmahlsfeier verordnet. Ist, kann man sagen, wohl das Bundesopfer 2 Mos. 24. wiederholt worden?

Hiegegen müssen wir erinnern, daß auch die erste Passahfeier einzig war. Die erste Feier war die Aneignung der rettenden That Gottes im Zeichen, welches zugleich Bedingung und Grund war. Die erste Feier war ein Bund, welcher wirklich Verschonung vom Tode, Rettung des Lebens brachte. Die spätere Feier galt zunächst nur dem Gedächtnisse der Rettung aus der egyptischen Noth. Da dieß Gedächtniß aber in einer Opfermahlzeit erfolgte, welche Bundesgemeinschaft mit Gott wirkte, so war die spätere Feier nicht bloß ein mnemonischer Ritus, sondern eine wirkliche Aneignung des rettenden Lebens in Gott. So ist denn auch die erste Abendmahlsfeier einzig. Einzig ist sie einmal, weil Christus, der ewige Hohepriester und der Mittler des neuen Bundes, den Repräsentanten der in seinem Reiche zu rettenden Menschheit sein Blut als den neuen Bund zum Genusse giebt, zweitens weil das, wovon die spätere Feier ein Gedächtniß sein soll, sein Tod, bei ihr noch in der Zukunft liegt. Der Leib ist ein erst zu brechender, das Blut ein zu vergießendes.[1] In diesen beiden Seiten liegen aber die Bedingungen, unter welchen die erste Feier die Sanktion des neuen Bundes ist. Diese beiden Bedingungen sind aber nicht das Wesen des Abendmahles. Das liegt im Genusse des Leibes und Blutes Christi. Verordnet nun Christus

1. Daß die Participien *κλώμενον*, *διδόμενον*, *ἐκχυνόμενον* futurascirend stehen: Winer, Gramm. §. 46. 5.

die Wiederholung des Abendmahles, welche jene beiden Seiten ausschließt, wie sich von selbst versteht, so kann auch die wiederholte Feier nicht den Charakter der Weihe des neuen Bundes haben, was sich auch von selbst versteht. Kann das Abendmahl wiederholt werden ohne die Bedeutung der Bundesweihe, so muß sie eben nicht die Wesensseite des Abendmahles sein. Ist bei der ersten Abendmahlsfeier der Genuß von Leib und Blut Christi bundstiftend, so ist der Genuß von Leib und Blut in der nachfolgenden Feier bundversiegelnd, bundvollendend.

Aber — und das ist der zweite Einwand — so sagt ja Christus nicht. Dieß thut zu meinem Gedächtniß: sagt er. Eine Gedächtnißfeier ist die spätere Feier nach Christi Einsetzungsworten. Ist das Abendmahl aber ein Gedächtniß, und zwar ein Gedächtniß Christi, so kann Christus nicht präsent sein, weil man des Gegenwärtigen sich nicht erinnert.

Dieß Argument ist seit Zwingli von Reformirten, Supranaturalisten und Rationalisten, der Sekten zu geschweigen, sattsam gegen die lutherische Lehre geltend gemacht worden. Lutherischerseits wurde nun entgegnet, daß ja bei der ersten Feier, die auch zu Christi Gedächtniß war, Christus gegenwärtig gewesen sei (Gerhard a. a. O. p. 196. Bengel: In primo isto actu praesentem adhuc Jesum habebant, adeoque recordationi non erat proprie locus); daß nach biblischem Sprachgebrauch gar oft Gedächtniß von dem gegenwärtigen Gott gesagt werde, wie besonders eine Stelle zeige, von der die Anwendung auf das Sakrament des Altars nahe genug liege, nämlich 2 Mos. 20, 24.: Denn an welchem Orte ich meines Namens Gedächtniß stiften werde, da will ich zu dir kommen und dich segnen (Gerhard a. a. O.); daß man nach philosophischem Sprachgebrauch Erinnerung von etwas Gegenwärtigem sagen könne, das nicht sichtbar sei (Gerhard a. a. O., Hollaz a. a. O. p. 1118.); daß das Gedächtniß sich nicht eigentlich auf Leib und Blut Christi, sondern nur auf den Tod Christi beziehe (Quenstedt theol. didact.-pol. 1715. p. 1218., Ströbel Rudelb. — Guer. Ztschr. 1842. H. 3. S. 95.); daß Erinnerung im prägnanten Sinne zu nehmen sei (Ernesti a. a. O. p. 131.: Quippe sic dici ἀνάμνησιν in scripturis — — non de simplici commemoratione, sed

quae conjuncta sit cum aliquo religioso motu et actu animi et reminiscentia. Neuerdings Stier, Reden Jesu VI. S. 134.). Lindner legt den Nachdruck auf mein. „Alle Streitigkeiten über die Fragen, ob und wie es ein Gedächtnißmahl Christi sei und sein müsse, werden dadurch beigelegt, daß man den Accent, der Forderung des Zusammenhanges des Textes gemäß, nicht auf das Wort Gedächtniß, sondern auf das Wort meinem lege; Christus sagt nicht: Thut dieß zu meinem Gedächtniß, sondern zu meinem Gedächtniß (S. 91.).“

Wenn Christus sagt: Dieß thut zu meinem Gedächtniß, so steht thun nicht vom gegenwärtigen Genusse, sondern von erneuter Feier des Abendmahles, wie bei Paulus der Zusatz: so oft ihr's trinket, und überdem noch der folgende, an dieß Wort anknüpfende Vers zeigen. Das Argument also, daß bei der Einsetzung der, dessen Gedächtniß die Feier gilt, gegenwärtig gewesen sei, ist aufzugeben. Gedächtniß ist weder mit Lindner durch das accentuirte mein herabzudrücken, noch mit Ernesti u. A. über die Sphäre seines Begriffes zu erhöhen. Es ist einfach zu nehmen, wie beim Passahmahle das Gedächtniß der Rettung. Daß das Passahmahl, welches zum Andenken jener Rettung gefeiert ward, nur ein Gedächtnißmahl gewesen sei, wird man, wie gesagt, nicht schließen können. Warum soll denn das Abendmahl ganz aufgehen in das Gedächtniß Jesu? Selbst Wegscheider findet, daß man bei der Zwingli'schen Ansicht, daß das Abendmahl ein bloßes Gedächtniß des Todes Christi sei, nicht begreife, was der Genuß bedeuten solle (inst. §. 178. p. 610.). Allein wir müssen noch weiter gehen. Christus will, daß man das Abendmahl zum Gedächtniß seiner Person feiere. Näher stellen das gebrochene Brot, der ausgegossene Wein den geopferten Christus dar, das geopferte Passahlamm. So erklärt der Apostel Paulus ausdrücklich 1 Kor. 11, 26., wo er dieß Gedächtniß näher begründet: Denn, so oft ihr dieß Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt. Dem Gedächtniß an des Herrn Tod gilt das Abendmahl. Nun fragen wir diejenigen, welche Leib und Blut Christi genießen so viel sein lassen als den Tod Christi sich aneignen, ob ihnen dieß erwünschte Wort vom Gedächtniß, diese Haupt-

stütze ihrer Ansicht, nicht höchst unbequem ist, wenn sie es genau auslegen wollen. **Dieß thut zu meinem Gedächtniß.** Was? Sie antworten: In Brot und Wein den Tod Christi aneignen. Sie müssen also auslegen: Eignet euch im Abendmahle meinen Tod an, um meines Todes zu gedenken. **So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr des Herrn Tod.** Sie müssen auslegen: So oft ihr euch im Abendmahlsgenusse den Tod Christi aneignet, verkündet ihr des Herrn Tod. Ist diese Auslegung nicht zu leicht, um richtig sein zu können? Kann man, wenn Jemand sagt: Wer den Geist der Freiheitskriege in sich aufnimmt, denkt an die Freiheitskriege, solche Rede eine gewürzte (Kol. 4, 6.) nennen? Nur wenn Leib und Blut **wesentlich gegenwärtig** und **wesentlich lebendig** sind, kann die Erinnerung an den Tod, welchen sie durchschritten und in Sieg und Leben verschlungen haben, als Moment herausgehoben werden, ohne daß eine matt nachhinkende Tautologie entsteht. [1]

7. Nachdem sich uns die uneigentliche Erklärung allseitig aufgelöst und die eigentliche, die ohnehin das erste Recht hat, als die allein berechtigte ergeben hat, liegt uns ob, die Einsetzungsworte im Einzelnen zu betrachten.

Zuerst das Subjekt. Bei den ersten Evangelisten ist bei Darreichung sowohl des Brotes als des Weines das Subjekt **dieß** (*τοῦτο*). Im letzteren Falle steht bei Lukas und Paulus **dieser Kelch** (*τοῦτο τὸ ποτήριον*). Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, alle exegetischen Monstrositäten zu beleuchten, zu denen das Subjekt die unschuldige Veranlassung geworden ist. **Dieß** kann nicht Prädikat sein (**Schwenkfeld**); es kann nicht die ganze Abendmahlshandlung (**Lasko**), nicht den Akt des Brechens und Genießens (**Socinianer**) bezeichnen, es kann nicht ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden der Hinweis auf

---

1. **Klaudius** sagt: „In dem Sinne ist das Abendmahl auch ein Gedächtnißmahl, wo nämlich das Gedächtniß eine Folge von der Wirkung des heiligen Abendmahles ist; aber kein bloßes Gedächtnißmahl, wo die Wirkung und Besserung eine Folge vom Gedächtniß sein soll.“ Aehnlich **Stier, Reden Jesu** VI. S. 134.: „Die *ἀνάμνησις* ist offenbar im Satze nicht bezeichnet als die Sache, sondern nur als die erste Bestimmung oder begleitende Stimmung, als die nächste Wirkung des genießenden Thuns.“

den Leib Christi sein (Karlstadt). Unter dieß muß, wie schon oben bemerkt ward, nothwendig das verstanden werden, was Christus zu nehmen und zu essen gab, Brot und Wein. Wenn noch ein Zweifel möglich wäre, so würde das Wort, welches Paulus und Lukas für dieß beim Weine haben, nämlich dieser Kelch, die Paraphrase des Paulus 1 Kor. 10, 16.: Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, welches wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? ihn gänzlich heben. Dieses Brot ist mein Leib, dieser Wein ist mein Blut. Dieß will, wörtlich genommen, keinen Sinn geben. Brot ist doch nicht ein Leib, nicht der Leib Christi, ebensowenig als der Leib Christi Brot ist. Das Subjekt soll sich verhalten zum Prädikate wie das Einzelne zum Allgemeinen. Hier ist gar kein Verhältniß. Ist das Subjekt Brot oder Wein, so ist die wörtliche Auslegung unmöglich. Ob aber dieß, wenn es Brot, wenn es Wein bezeichnet, nur Brot und Wein ausdrückt? Dieß bezeichnet den Gegenstand unmittelbarer Anschauung, auf welchen ich hinweise. Es ist das wo möglich einzelnste Subjekt. Weil ich nun jeden Gegenstand der Anschauung mit dieß bezeichnen kann, so ist dieß Wort vom weitesten Umfange. Wir erinnern an die Analyse in Hegel's Phänomenologie. Im Leben kann nun nicht zweifelhaft sein, was mit dieß gemeint ist, wenn es mit äußerlichem Hinweise begleitet ist. Im Zusammenhang der mündlichen und schriftlichen Rede muß eben der Zusammenhang der Hinweis sein. Ich höre oder lese: Dieß ist meine Stütze. Dieß kann ein Stab, ein Buch, ein Sohn sein. Das Prädikat allein sagt mir also nicht, was das Subjekt ist. Ich muß sehen, wovon vorher die Rede ist. Ohne das Subjekt vorher bezeichnet zu haben, kann Niemand dieß schreiben. Es sei ein Sohn gemeint. Dieß Subjekt kann aber in der mannigfaltigsten Qualität in Betracht kommen. Nach welcher es gemeint ist, sagt eben das Prädikat aus. Talia sunt subjecta, qualia a praedicatis suis esse permittuntur. Es sei mir noch ein Beispiel vergönnt. Ein Arzt nimmt ein Glas Wasser mit den Worten: Trinke, dieß ist ein schlafbringend Mittel. Hier führt mich der Hinweis des Arztes auf einfaches Wasser. Was das Subjekt des Satzes ist, kann also nicht zweifelhaft sein.

Das Prädikat aber sagt mir, daß es nicht gewöhnliches Wasser ist. Das Prädikat nöthigt mich noch ein Agens im Wasser anzunehmen. Wenn also der Arzt näher sagt: Trinke, dieß ist ein magnetisches Schlafmittel, so nöthigt mich dieß Prädikat, ein magnetisches Agens im Wasser anzunehmen. Es ist evident, daß, was unter dieß gemeint ist, theils durch den Hinweis des Zusammenhanges, theils durch das Prädikat bestimmt werden muß. Machen wir nun Anwendung auf unseren Fall. Nach dem Zusammenhange kann unter dieß nur das gemeint sein, was Christus nahm und vertheilte, wovon er sprach: Nehmet, esset, also: Brot und Wein. Dieser Hinweis kann aber noch nicht allein entscheiden. Das Prädikat muß noch gefragt werden. Dieß ist mein Leib, dieß ist mein Blut. Tropisch oder metonymisch dürfen diese Prädikate nicht genommen werden. So bin ich genöthigt, außer Brot und Wein noch ein Agens anzunehmen.

Aber Paulus bezeichnet ja in seiner Umschreibung der Einsetzungsworte 1 Kor. 10, 16. (Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, welches wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi) bestimmt Brot und Wein als Subjekte.

Wohl, aber er hat auch nicht die Prädikate der Einsetzungsworte. Er sagt nicht: Leib und Blut Christi, sondern Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Gemeinschaft muß, wie wir im folgenden Kapitel uns überzeugen werden, gefaßt werden als das, was in Gemeinschaft setzt (id, per quod sit communio, wie Grotius auslegt). Das, was mit Leib und Blut in Gemeinschaft setzt, ist nicht selbst Leib und Blut: der Träger ist nicht die Sache. Dieß veränderte Prädikat nöthigt uns zur Annahme, daß Paulus in seiner Umschreibung auch mit dem Subjekte müsse eine Veränderung vorgenommen haben. Ein Beispiel mag das Gesagte veranschaulichen. Ich reiche einem Kranken in Wasser ein Medikament mit den Worten: Trinke, dieß ist Lebensessenz. Hier ist dieß die Lebensessenz und das Wasser. Ich kann aber, wenn ich in dieser Mischung das Wasser abgesondert von jener Essenz nehme, nicht sagen: Dieß Wasser ist Lebensessenz. Dieß Herausziehen des einen und zwar sekundären Ele-

mentes zieht eine Veränderung des Prädikates nach sich. Ich muß etwa sagen: Dieß Wasser ist Träger der Lebensessenz. So auch in unserem Fall. Dieß ist Brot und Leib Christi. Paulus zieht nun aus der Mischung das Brot heraus. So mußte er auch das Prädikat ändern: Dieß Brot ist das Medium, der Träger des Leibes Christi. Dieß steht also in den Einsetzungsworten, wie die lutherischen Dogmatiker es nennen, in komplexer Bedeutung. Schon Luther hat mit seinem gesunden und treffenden Blick aus dem Sprachgebrauch das Recht dieser Auslegung von dieß erläutert. „Solche Weise zu reden von unterschiedlichen Wesen als von einerlei, heißen die Grammatiker Synekdochen und ist fast gemein, nicht allein in der Schrift, sondern auch in allen Sprachen. Als, wenn ich einen Sack oder Beutel zeige oder darreiche, spreche ich: Das sind hundert Gülden, da gehet das Zeichen und das Wörtlein das auf den Beutel; aber weil der Beutel und Gülden etlichermaßen ein Wesen sind, als ein Klumpe, so triffts zugleich auch die Gülden. Der Weise nach greif ich ein Faß an und spreche: Das ist rheinisch Wein, das ist welsch Wein, das ist rother Wein. Item ich greife ein Glas an und spreche: Das ist Wasser, das ist Bier, das ist Salbe. In allen diesen Reden siehest du, wie das Wörtlein das zeiget auf das Gefäße, und doch, weil das Getränke und das Gefäße etlichermaße ein Ding ist, so triffts zugleich, ja wohl fürnehmlich das Getränke (Großes Bekenntniß a. a. O. S. 299.)." Hollaz a. a. O. p. 1100. sagt zur Erläuterung seines Hauptsatzes: In priori propositione pronomen demonstrativum *hoc* denotat totum complexum sacramentale, constans pane et corpore Christi: in posteriori propositione itidem notat complexum, constans vino et sanguine Christi mystice unitis: Folgendes: Exhibitivarum propositionum ratio communis est, ut, ostensis rebus diversis inter se unitis, in subjecto demonstretur totum complexum, in praedicato autem exprimatur id, quod dignius, minusque sensui obvium est, v. g. Si sponsus sponsae affabre facta pixide in signum amoris sui oblata diceret: Accipe, hoc est gemma, particula demonstrativa *hoc* et pixidem et gemmam demonstraret. — — In propositionibus exhibitivis demonstrativum *hoc* non sumitur adjective, sed substantive involvendo nomen substanti-

vum, idemque significando, quod haec res. Habet itaque significationem generalem et ad omne ens demonstrandum aptum est; ideoque quidquid significat non distincte et juxta rationem suam specificam, sed confuse et generaliter sub conceptu hujus rei significat. Quam rem autem τὸ hoc subjecti loco positum designet, ex praedicato desumendum est. Talia enim sunt subjecta, qualia permittuntur esse a suis praedicatis. Ita fit, ut res nobilior minusque obvia sensibus notetur praecipue et in casu recto, res ignobilior connotetur in obliquo, v. gr. Cum sponsus sponsae tradit pixidem et dicit: Accipe, hoc est gemma, pronomen hoc in casu recto, quamvis confuse et sub conceptu hujus rei notat gemmam, in casu obliquo connotat pixidem et exponi potest: Haec res, quam tibi in et cum pixide trado, vel exhibeo, est gemma. Ita propositio sacramentalis, qua Christus discipulis suis porrecto pane dicit: Accipite, comedite, hoc est corpus meum, hunc sensum habet: Accipite, comedite, haec res, quam cum pane comedendum vobis trado, est corpus meum. Das Subjekt dieß also, im Allgemeinen auszulegen: Das, was ich euch zu genießen gebe, umfaßt sowohl Brot als Leib, sowohl Wein als Blut. Immer ist das Einzelne der engere Begriff, dem gegenüber das Allgemeine einen größeren Umfang hat, ebensomit aber auch der concretere, welcher einen größeren Inhalt hat. Dieß ist das denkbar Einzelnste, weil es den Gegenstand der unmittelbaren Anschauung bezeichnet. In dem Satze: Dieß ist mein Leib, ist zwar mein Leib ebenfalls ein Concretum, dieß ist aber concreter, weil es nicht bloß den Leib, sondern auch das Brot in sich schließt. Alles Urtheilen ist aber ein Theilen des concreten Begriffes, indem wir die Allgemeinheiten, welche der concrete Begriff zusammenschließt, herausziehen. Ziehe ich nun hier aus dem Concretum dieß, welches Brot und Leib ist, Leib heraus, so ist dieß in vollkommenster logischer Ordnung. Es verhält sich dieß zu mein Leib, wie das Einzelne zum Allgemeinen. Es liegt hier nur eine eigenthümliche Art des Herausziehens vor, welche Luther Synekdoche genannt hat. Diese findet in den Fällen statt, wo das Subjekt nicht bloß ein Concretum von Eigenschaften, sondern ein Concretum von Substanzen ist, von welchen die eine die Form, die Trägerin, die Basis der

anderen ist. Das Urtheil vollzieht sich so, daß aus dieser Mischung die wesenhafte Substanz herausgezogen wird. Wenn das Subjekt dieß nur der Leib Christi wäre, wie in der katholischen Auslegung, so würde diese Rede noch immer nicht eine Tautologie sein, weil dieß = haec res das durch einen allgemeinen Begriff zu bestimmende Einzelne wäre. Ueberdem bringen die katholischen Dogmatiker das Accidens in Anschlag. Bei der lutherischen Auslegung, welche dieß Accidens nicht verschwinden läßt, sondern bleiben, kann von Tautologie nicht die Rede sein. Dieß umfaßt eben zwei Substanzen. Allerdings haben aber beide Substanzen nicht gleiche Dignität. Die eine ist eben nur die Trägerin der anderen, hat also zu derselben, logisch genommen, accidentelle Stellung. Das Prädikat zieht die wesenhafte Substanz heraus. Es streift also diese synekdochische Redeweise nahe an die Definition, in welcher Subjekt und Prädikat so identisch sind, daß man das Prädikat zum Subjekte machen kann. Wird nun reformirter Seits der lutherischen Auslegung entgegen gehalten, daß sie, die so streng auf wörtliche Auslegung halte, hier nun doch zu einer Redefigur flüchte, so ist dieß ein reines Mißverständniß, weil hier nicht von einer rhetorischen, sondern von einer grammatischen Figur die Rede ist, wie die lutherischen Theologen einstimmig sagen. Gerhard a. a. O. S. 155.: Quando Lutherus has praedicationes vocat *synecdochicas*, intelligit non rhetoricam, sed *grammaticam* synecdochen. Rhetorice synecdochicum est tropicum et figuratum, sed grammatice synecdochicum est usitatus, proprius et peculiaris loquendi modus, quo res duae simul conjunctae ostenduntur vel exhibentur, et tamen altera tantum, quae sensui minus obvia ac principalis est, expresse solum nominatur. (Quenstedt a. a. O. p. 1203. Hollaz a. a. O. p. 1107.) Wird aus dem Subjekte dieß das Element herausgezogen, so muß, wenn es im Nominativ bleiben soll, das Prädikat geändert werden, wie in der paulinischen Umschreibung 1 Kor. 10, 16., oder es muß mit einer Präposition, welche sein Verhältniß zu der Wesenssubstanz ausdrückt, umschrieben werden. Die lutherische Kirche braucht die Präpositionen in, mit und unter. Diese Präpositionen lassen sich nicht in allen Fällen jener synekdochischen Art anwenden. Um an jenes von

Luther gebrauchte Beispiel anzuknüpfen: Dieß ist Rheinwein, so kann ich, das Faß zum Subjekte gemacht, entweder sagen: Dieß Faß ist gefüllt mit Rheinwein, oder: In diesem Fasse ist Rheinwein. Die Einheit zwischen Faß und Rheinwein ist eine ganz äußere. Sobald die Einheit eine innigere ist, wird man mehr Präpositionen brauchen, um jene Verbindung entsprechend zu bezeichnen. Von jenem magnetisirten Wasser kann ich sagen: In, mit und unter dem Wasser ist das magnetische Agens. Allezeit hat nun die Kirche als das Urbild der sakramentalen Vereinigung von dem Leibe Christi mit dem Brote die Vereinigung der Logosnatur mit der menschlichen in Christo angesehen. In, mit und unter der menschlichen Natur ist die göttliche. Und so ist denn die Rechtfertigung jener Umschreibung mit **in, mit und unter**, welche die **Konkordienformel** (p. 735.) aus dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo giebt, ebenso richtig als tief.[1]

8. Dieß ist **mein Leib**; dieß ist **mein Blut**. Vom Leibe steht sowohl in dem vierfachen Bericht als in der paulinischen Paraphrase und Auslegung konstant *σῶμα*. *Σῶμα* bezeichnet nun den Leib als höhere, dauernde Gesammtheit, während *σάρξ* den Stoff des Leibes im Zustande des Lebens ausdrückt. Daher der Ausdruck *σῶμα τῆς σαρκός* (Kol. 1, 22. 2, 11.): Der Leib, welchem das Fleisch, aus welchem er hienieden besteht, den Charak-

---

1. **Rodatz** hat seine tüchtigen Abhandlungen über das Abendmahl mit einem Aufsatze über die Synekdoche (**Rudelb.**—**Guer.** Ztschr. 1850. H. 4. S. 607 ff.) beschlossen, in welchem er diese Figur als eine reine Erfindung Luther's bezeichnet, von welcher sich weder bei Luther noch bei den lutherischen Dogmatikern ein klar durchgeführter Begriff finde. Das Subjekt könne nur Brot und Wein sein, wie die römische und reformirte Kirche lehre. Bei alledem steht ihm die lutherische Kirchenlehre vom Abendmahle fest. Diese Aufstellung hat a. a. O. S. 642. eine Entgegnung von **Ströbel** gefunden, der ich im Wesentlichen nur beitreten kann. Ich habe mich nicht veranlaßt gesehen, auch nur ein Wort zu ändern in dem, was ich im Texte gegeben, auf Grund jenes Aufsatzes, der mir erst spät zugekommen ist. Besonders treffend finde ich **Ströbel's** Wort: „Das Demonstrativpronomen nennt stets mehr, als es meint. Wollte nur Jeder, der den Zeigefinger nach einem Gegenstande ausstreckt, sich den Sinn und Umfang seines: **Das ist** — zerlegen, er würde schwerlich bei seinem Zuhörer ein anderes als das synekdochische Verständniß voraussetzen. Etwas, woran ihn das Demonstrativsubjekt zugleich **mit**, und zwar **unwillkürlich** mit erinnert, wird der Hörer gewiß in jedem Falle, des Prädikats wegen, hinwegdenken müssen. Darin liegt der Grund, warum das Demonstrativum a) zu synekdochischen Bezeichnungen besser als jedes andere Wort geeignet und b) erst aus dem nachfolgenden Prädikate genau zu verstehen ist."

ter giebt. Es ist natürlich, daß σάρξ nicht selten so steht, daß ebensogut σῶμα stehen könnte. Nur Befangenheit oder philologische Enge kann verkennen, daß 1 Kor. 15, 38—40. σάρξ und σῶμα abwechselnd dasselbe bezeichnen. Wer 2 Kor. 4, 11. θνητὴ σάρξ mit dem vorhergehenden Verse und Stellen wie Röm. 6, 12. 3, 11. vergleicht, wird doch nicht von Wesensunterschieden reden können. Und so ließen sich aus dem N. T. noch mehr Stellen beibringen, in denen σάρξ dasselbe was σῶμα bezeichnet. Aus der Grundbedeutung von σάρξ, nach der es im Unterschiede von σῶμα den irdischen, wandelbaren, vorübergehenden, des ewigen Lebens nicht fähigen (1 Kor. 15, 50.) Bestandtheil des Leibes bezeichnet, entwickeln sich die Bedeutungen: niedere Natur des Menschen, ohne Einschluß der Sünde (Röm. 1, 3. u. a.), der Mensch nach seiner niederen Natur (Joh. 1, 14. Röm. 3, 20.), der Mensch nach seiner Endlichkeit (1 Petri 1, 24. Röm. 6, 19. vgl. Gal. 6, 7.), endlich Lebensprincip der Sünde (statt vieler Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 16 ff.). In diesen abgeleiteten Bedeutungen kann in keiner Weise σῶμα stehen. Im Abendmahle sind nun Leib und Blut unterschieden. Diese Unterscheidung findet sich sonst nicht. Wohl aber Fleisch und Blut (Matth. 16, 17. 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. Hebr. 2, 14.; s. Bleek zu letzterer Stelle). Fleisch und Blut sind die beiden Wesensbestandtheile des Leibes. Sie bilden zwei sich ergänzende, ein Ganzes bezeichnende Gegensätze. Leib aber und Blut wollen sich zu keinem klaren Unterschiede aus einander legen, weil sie sich eben wie das Ganze zum Theil verhalten. Der Leib schließt das Blut ein. Sollte vielleicht Leib soviel sein wie Fleisch? Fleisch steht nicht selten wie Leib. Warum nicht umgekehrt? Dafür ließe sich Joh. 6, 53—56. anführen. Wenn wir nämlich auch vorerst noch unentschieden lassen, ob dort vom Abendmahle die Rede ist oder nicht, so scheint doch der Gegensatz des Blutes, der Tod, der Genuß ganz dasselbe Subjekt zu fordern, als in den Abendmahlsworten. Es ließe sich Eph. 5, 30. anführen, welches doch gewichtige Ausleger vom Abendmahle verstehen. Ignatius hat in zwei Stellen, die vom Abendmahle handeln (Smyrn. c. 7. Philad. c. 4.), σάρξ. Justinus der Märtyrer sagt in der bekannten Stelle apol. I. 66., daß die geweihte Nahrung ἐκείνου τοῦ σαρκο-

ποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα εἶναι. Als Grund, warum stehend σῶμα gesagt sei, ließe sich sagen, daß σάρξ nach dem Grundsatze 1 Kor. 15, 50. nicht leicht von der verklärten Leiblichkeit stehe, wofür σῶμα einmal der legitime Ausdruck sei. Diese Gründe lassen sich wohl hören, sind aber nicht entscheidend. Im Allgemeinen muß man wohl zugeben, daß so verwandte Begriffe leicht in einander übergehen konnten. So nur wird man in jenen Stellen bei Ignatius und Justinus σάρξ erklären. In der Stelle Smyrn. c. 7. steht indeß σάρξ von der ganzen Eucharistie, also beiden Elementen. Bei Justinus ist σάρξ durch die Parallele mit der Fleischwerdung des Logos und den Anschluß an unser zu nährendes Fleisch gefordert. Wenn Eph. 5, 30. und Joh. 6. sich auf das Abendmahl beziehen, so kann doch nur im Allgemeinen die Idee desselben bezeichnet sein. Daraus läßt sich nichts Bestimmtes im Einzelnen folgern. Aus dem Unbestimmten kann ja das Bestimmte nicht erklärt werden. Erwägen wir, daß der Gegensatz von Fleisch und Blut (σὰρξ καὶ αἷμα) so gewöhnlich ist, daß nach Apostg. 2, 31. auch die σάρξ Christi des ewigen Lebens fähig ist, so würde sich nicht begreifen lassen, wie in allen entscheidenden Stellen σῶμα gesetzt wäre, welches doch nicht so leicht für σάρξ steht, als σάρξ für σῶμα. Der Schluß des Apostels 1 Kor. 10, 17.: Weil ein Brot, sind wir die Vielen ein Leib, fordert, weil die Gemeinschaft der Gläubigen nie Fleisch, sondern Leib Christi heißt, durchaus das Wort Leib als himmlischen Inhalt des Brotes. Und auch von der geopferten Leiblichkeit ist nicht σάρξ, sondern σῶμα, wie schon belegt, der legitime Ausdruck. So müssen wir also σῶμα in seiner Grundbedeutung Leib nehmen.

Empfangen wir aber im Brote den Leib Christi, warum macht Christus das Blut, welches doch als der Theil im Leibe schon mitgesetzt ist, noch zu einer besonderen Gestalt des Abendmahles? Christus würde es nicht gethan haben, wenn nicht dieser Theil eine Bedeutung hätte, welche das Ganze nicht hat. Welche? Schon Klemens und Origenes bieten eine Antwort, welche freilich nicht als solche, sondern nur um der Frage willen, welche sie voraussetzt, Werth hat. Klemens sieht im Blute das Leben, den Geist. Wie des Fleisches Kraft das Blut ist, so des Logos

Kraft der heilige Geist. Darnach würde also im Brote der Logos, im Weine der Geist des Logos uns zu Theil, somit das Höhere (paed. II. c. 2. p. 177.). Origenes, welcher im Abendmahle eine Aneignung des Wortes findet, läßt uns im Brote das Wort der Gerechtigkeit, also das alttestamentliche, im Weine das Wort der Erkenntniß Christi, also das neutestamentliche, entgegentreten (ser. in Matth. p. 898.). Ganz anders urtheilt Ambrosiaster in der schon oben citirten Auslegung von 1 Kor. 11, 26. Quia enim morte domini liberati sumus, hujus rei memores in edendo et potando carnem et sanguinem, quae pro nobis oblata sunt, significamus novum testamentum, in his consecuti, quod est nova lex, quae obedientem sibi tradit coelestibus regnis. Nam et Moses, accepto sanguine vituli in patera, adspersit filios Israel dicens: Hoc est testamentum, quod disposuit deus ad vos. Hoc figura fuit testamenti, quod dominus novum appellavit per prophetas, ut illud vetus sit, quod Moses tradidit. Testamentum igitur sanguine constitutum est, quia beneficii divini testis est. In cujus typum nos calicem mysticum sanguinis ad fruitionem corporis et animae percipimus, quia sanguis domini sanguinem nostrum redemit, id est, totum hominem salvum fecit. Caro enim salvatoris pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra effusus est, sicut prius praefiguratum fuerat a Mose. Sic enim ait: Caro pro corpore vestro offertur, sanguis vero pro anima, ideoque non manducandum sanguinem. In dieser Stelle wird der Genuß des Leibes und Blutes Christi als eine Aneignung der Güter des neuen Bundes gefaßt, welche die Erinnerung an den Tod Christi einschließt, weil eben Leib und Blut für uns geopfert sind und zwar der Leib Christi für unseren Leib, das Blut Christi für unsere Seele. Es wird hier die Aneignung des Todes Christi nur als ein Moment des Abendmahlsgenusses gefaßt, dessen Wesen eben das Ergreifen des neuen Bundes in dessen Gütern ist. Wie die Stiftung des alten Bundes in der Zueignung des Blutes erfolgte, welches der Zeuge der Bundesgüter war, so erfolgt die Stiftung und Zueignung des neuen Bundes im Blute, welches, weil es für uns vergossen ist, die Kraft der Erlösung einschließt. Wurde bei Klemens und Origenes das Blut als das Höhere gefaßt,

so wird es hier so accentuirt, daß dem Leibe eigentlich keine rechte Bedeutung mehr bleibt. Der Unterschied des Sühnopfers und des Friedensopfers ist noch nicht klar genug festgehalten. Es ist das Abendmahl zwar mehr als Aneignung des Todes Christi, nämlich Aneignung der Güter desselben, aber noch nicht bestimmt genug Aneignung des durch den Tod hindurchgegangenen Leibes und Blutes Christi zur Gemeinschaft des Lebens mit Gott. Sobald im Abendmahle das Sühnopfer noch nicht klar als bloßes Moment betrachtet wird, muß nothwendig das Blut als das Wesentliche herausgehoben werden.

Den Grund, warum Christus das Blut zu einer besonderen Gestalt des Abendmahles gemacht hat, dürfen wir einfach in dem besonderen Beisatze: Das Blut des neuen Bundes, suchen. Wenn das Abendmahl nur Genuß des Leibes Christi wäre, so würde, weil der Leib Christi eben der für uns gebrochene ist, immer das Sühnopfer eingeschlossen sein. Das Blut aber ist im Opfer nicht bloß Objekt des Todes, sondern Subjekt des Lebens. Nur im Blute, welches als Leben sühnt, liegt jenes wunderbare Verschlingen des Todes in den Sieg, der negativen Gemeinschaft der Versöhnung und der positiven des Lebensbundes mit Gott, jener geheimnißvolle Uebergang aus dem Sühnopfer in das Friedensopfer. Nur durch das Blut ist das Opfermahl die Weihe des neuen Bundes.[1]

Wenn die lutherische Kirche in dem Leibe, welcher uns im Abendmahle zum Genusse gegeben wird, den verklärten sieht, so muß ihr auch das Abendmahl nicht bloß Aneignung des Opfertodes Christi sein. Ist der Leib Christi wesentlich der durch den Tod hindurchgegangene lebende, so muß auch Leben seine Wirkung sein. In keiner anderen Qualität und in keiner anderen Kraft kann das Blut des Abendmahles gedacht werden. Das Blut des Friedensopfers ist mit Gott einendes Leben. In diesem Punkte war aber, wie schon gezeigt, die lutherische Kirche von Anfang an nicht klar. Sie hielt das Sühnopfer und das Friedensopfer nicht scharf genug aus einander. Blut des neuen

1. Schon Tertullianus deutet diesen Grund an adv. Marc. IV. 40.: Sic et in calicis mentione testamentum constituens, sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit.

Bundes ist das im Abendmahle zu genießende nur, sofern es auf Golgatha ist geopfert worden. Findet sich bei einigen Dogmatikern (z. B. Quenstedt a. a. O. p. 1219.) die Meinung, all das Blut, was Christus vergossen habe, sei bei der Auferstehung wieder in die Gefäße des Leibes aufgenommen worden, so mögen sich andere in dem verklärten Leibe Christi kein Blut denken und lassen unentschieden, wo jenes sühnende Blut sei. Und so war denn die Ansicht, welche Bengel im Gnomon zu Hebr. 12, 24. durchführte, eigentlich die Konsequenz jener unklaren Fassung. Nur das vergossene Blut ist sühnend. Dieß Blut kann nicht in den verklärten Leib Christi wieder aufgenommen worden sein. Es läßt sich überhaupt kein Blut im verklärten Leibe Christi denken. Immer wird das sühnende Blut als etwas außer der Person Christi Existirendes dargestellt. So fordert es ja auch der alttestamentliche Typus. Dieß auf Golgatha vergossene, außer Christo existirende, nach 1 Petri 1, 18. unvergängliche Blut hat der ewige Hohepriester in das Heiligthum des Himmels getragen, damit es von dort seine sühnende Kraft erweise und im Abendmahle mitgetheilt werde. Nur so läßt sich begreifen, warum Christus im Abendmahle das Blut getrennt vom Leibe mittheilt. Nur so ist der Einwand der Konkomitanz gründlich gehoben.[1] Bengel hat Recht, wenn er in der Art und Weise, wie die älteren lutherischen Theologen die Lehre vom Blute Christi behandelten, Konsequenz vermißte. Wenn das Bundstiftende des Abendmahlsblutes wesentlich auf dem sühnenden Charakter desselben beruht, dieser aber auf dem Vergossensein, so ist eine solche Hypothese in aller Ordnung. Und doch, wer mag sich dazu entschließen! Das Blut des neuen Bundes ist, wie wir oben sahen, etwas von Christi Person Unabhängiges der Kraft nach, welche es als geopfertes

1. Diese Ansicht scheint besonders in Würtemberg unter den an Bengel sich anschließenden Theologen und Richtungen heimisch zu sein. Oetinger spricht sie in seinem Wörterbuch (in Hamberger's Ausg. S. 68.) kurz so aus: „Das Blut ist etwas von der Stadt Gottes und von Jesu selber Separirtes. Das Blut Christi ist ganz von seinem Leichnam auf die Erde geflossen, sie zu segnen; aber das Blut war doch aufgehoben: Jesus hat es in's Heiligthum getragen.“ S. Auberlen, Die Theosophie Oetinger's S. 275 ff. Stier hat sie in seinen Betrachtungen über den Brief an die Hebräer II. S. 331 ff. erneuert. Indeß ist sie von einem Manne, der als Repräsentant der Bengel'schen Richtung angesehen werden kann, nämlich Beck (Christl. Lehrwissenschaft S. 625 ff.), widerlegt worden.

hat, aber nicht seiner Existenz nach. Wie der Leib Christi den Opfertod, welchen er durchschritten hat, als bleibende Kraft in sich trägt, so auch das Blut die Sühne, welche es dadurch, daß es vergossen worden ist, gestiftet hat. Leib und Blut sind im Abendmahle als einem Opfermahle des neuen Bundes wesentlich die Medien der Lebensgemeinschaft mit Gott, also die lebendigen. Wiefern die verklärten, gehört in das Gebiet der Dogmatik.

9. Endlich sind noch die Zusätze zu Leib und Blut zu betrachten. Dieß ist mein Leib, der für euch gegeben (Lukas), gebrochen (Paulus) wird. Dieß ist mein Blut, das des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird (Matthäus und Markus) zur Vergebung der Sünden (Matthäus); dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute (Paulus und Lukas), das für euch vergossen wird (Lukas).

Luther sagt im großen Bekenntniß a. a. O. S. 327.: „Es hat Lukas in diesem Text ein Stücke, das sonst kein Evangelist hat, Paulus auch nicht, nämlich: der für euch vergossen wird, und nicht: das für euch vergossen wird; denn im Griechischen lautet es vom Becher, und nicht vom Blut, wie Niemand leugnen kann (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον): ἐκχυνόμενον und nicht ἐν τῷ αἵματί μου etc. ἐκχυνομένῳ. — — Solches hat mich einmal vor drei oder vier Jahren erinnert ein fein gelehrter Pfarrherr auf dem Dorfe, und legt mir seine Meinung vor, daß Lukas sollt also zu verstehen sein: Dieser Becher ist das Neue Testament in meinem Blut, der für euch ausgegossen wird, das ist, der über Tisch euch geschenkt und zu trinken fürgesetzt wird, wie man sonst Wein aus den Kannen schenkt für die Gäste. Und war das seiner Ursachen eine, daß Lukas (wie gesagt) nicht vom Blut (wie Matthäus und Markus), sondern vom Becher sagt: ἐκχυνόμενον, gegossen wird; und führet dazu den Text Pauli: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, d. h. ausgetheilt und euch über Tisch fürgelegt. Ich zwar, weil ich fand, daß ers nicht mit den Schwärmern hielt, sondern bekennet, daß wahrhaftiger Leib und Blut im Sakrament wäre, ward ich froh, und ließ mir solche Meinung gefallen, ohne daß ich sie unnöthig achtet, weil kein Fahr stund in dem alten Verstand, und gefället mir noch heutiges Tages, möcht auch wohl

wünschen, daß man solche Meinung könnt aus dem griechischen Text bringen: denn damit wäre doch allen Schwärmern das Maul abermal gestopft mit aller Gewalt. Es ist mir kein Zweifel, daß der Text Pauli: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, sei schlechts zu verstehen von dem Becher und Austheilen über Tische, wie er auch sagt 1 Kor. 10, 16.: Das Brot, das wir brechen, ist der ausgetheilete Leib Christi. Weil denn der Text im Paulo, so von Brot oder Leib Christi redet, von der Austheilung über Tische, und nicht von dem Hingeben an dem Kreuze verstanden wird, so kann freilich der Text vom Becher auch eben denselben Verstand leiden. Und so würden Matthäus und Markus denn auch sich finden, nämlich: das ist mein Leib; bei welchem sie nichts sagen vom Geben, als sei es sonst wohl zu merken, daß er seinen Leib ihnen gebe, wenn er spricht: Das ist mein Leib, da habt ihr meinen Leib. Also auch vom Becher, das ist mein Blut, für euch ausgegossen, das ist über Tisch ausgetheilet und fürgesetzt zur Vergebung der Sünden. Ich sehe noch nichts in Worten, das wider solchen Verstand fast streite. Denn auch St. Paulus bei dem Becher außen läßt: der für euch gegossen wird, als wollt er genug gesagt haben, weil das Brot für sie gebrochen wird, als werde auch der Becher für sie ausgetheilet. — — Solches sag ich nicht, daß ich gewiß darauf stehe; denn weß ich selbst nicht gewiß bin, das will ich Niemand lehren; sondern daß ich gern wollte, es wäre also, und weil ich im Griechischen nicht erfahren bin, den Gelehrten Ursache gebe, dem nachzutrachten, obs die griechische Sprache wollt geben; so hätten die Schwärmer allzumal keinen Behelf noch Ausflucht mehr wider unsern Verstand. Sie müßten bekennen, daß Christus Leib und Blut über Tische wurde ausgetheilet, leiblich gegessen und getrunken im Brot und Becher."

Die Bescheidenheit, mit der Luther diese Auslegung vorträgt, sollte ihn vor unbescheidenen Widerlegungen sichern. Gegen dieselbe nimmt schon das Unebenmäßige und Komplicirte ein, welches sie in die Einsetzungsworte bringt. Während bei Lukas das Vergossenwerden auf den Becher bezogen wird, als das Subjekt, soll das Gebrochenwerden und Gegebenwerden bei demselben und Paulus sich wieder auf das Prädikat beziehen. Brechen und Ausgießen soll soviel als Austheilen sein. Brechen und Ausgie-

ßen eignet den Elementen und geht doch auf Leib und Blut. Ἐκχύνειν zwar steht vom Blute Matth. 23, 35., Luk. 11, 10. Da Christus den Wein nicht eigentlich ausgießt, sondern nur ausschenkt, so hat die Beziehung auf den Wein sogar einige Schwierigkeit. Und doch ist sie durch das Brechen nahe gelegt. Das Brechen bezieht sich ohne Zweifel auf das Brotbrechen. Da dieß das Mittel ist, das Brot dem Einzelnen zum Genusse zu geben, gewissermaßen der negative Durchgangspunkt, so hob Christus auch beim Weine dieß Moment hervor, daß er die Einheit, welche er im Becher bildet, aufgeben muß, um gegeben zu werden: ausgeschenkt wird. Wenn also, meint Luther, Brechen und Ausgießen so viel ist wie Vertheilen, diese Ausdrücke aber von den Elementen entlehnt, so folgt, daß der Leib mit den Elementen auf das Innigste geeint sein muß. Allein erstlich ist zu verwundern, daß Luther nicht bedenklich ward, vor den Moment des Genusses schon die Vereinigung des Leibes mit dem Blute zu setzen, wogegen, wie unten erhellen wird, gewichtige Schriftzeugnisse sprechen, und dann einen solchen Grad von Vereinigung anzunehmen, daß das Brechen den Leib Christi berührt, wogegen selbst die Scholastiker sich gesträubt hatten (Thomas Aquinas: Ipsum corpus Christi non frangitur nisi secundum speciem sacramentalem). Zweitens soll nach Luther das zur Vergebung der Sünden heißen, daß die am Kreuze uns erworbene Sündenvergebung im Abendmahle ausgetheilt wird, nämlich dem gläubigen Empfänger. Allein wenn man bei dieser Auslegung auch das für Viele bei Matthäus und Markus zur Noth unterbringen wollte, so ist doch, wie schon Gerhard (p. 288.) und Calov (zu 1 Kor. 11, 24.) hervorheben, in keiner Weise zulässig, das für euch in ein bloßes euch aufzulösen. Wir werden uns unten zu überzeugen haben, daß diese Auslegung Luther's nicht ohne trübenden Einfluß auf die lutherische Abendmahlslehre geblieben ist. Mathesius erzählt uns in seiner 14. Predigt von der Historie des Herrn D. M. Luther's (Nürnb. 1608. S. 160.) Folgendes. „Um diese Zeit habe ich D. Martinum zum letzten gesehen und gehört, darum ich seines letzten Worts zu mir gern gedenke. Denn wie er mir am 24. Aprilis einen Trostbrief an M. Kaspar Heiderich gab, dem abwesend sein Söhnlein zu Frei-

berg gestorben war, und ich ihn gesegnet: Herr Doktor, sagt ich, nur noch ein Wort. Christus spricht: Das für euch gegeben wird, laut' solches vom Opfer am Kreuz oder von der Austheilung des wahren Leibs Christi im Abendmahle? Utrumque, spricht er. Darauf sah ich ihn zum letzten auf dieser Erden, will's Gott, so will ich ihn bei unserem Herrn Christus wieder mit anschauen und ewig sein Tischgesell bleiben." Wie sich dieß Luther gedacht hat, wissen wir nicht weiter.[1] Schon die Konkordienformel verstand das Gebrochen- und Ausgegossenwerden vom Opfertode Christi: — loquitur de vero, essentiali et substantiali suo corpore, quod in mortem pro nobis tradidit, et de vero, substantiali sanguine suo, quam pro nobis in ara crucis in remissionem peccatorum effudit. Ihr folgten denn auch die Häupter der orthodoxen Zeit. Die Richtigkeit dieser Auslegung kann nicht zweifelhaft sein. Allerdings sind Brechen und Ausgießen den Elementen entlehnte Ausdrücke, bezeichnen aber nicht Akte, welche Christi Leib und Blut mit den Elementen theilen, sondern schreiben Christi Leib und Blut Thatsachen zu, wovon jene an den Elementen vorgehenden Akte Symbole sind.

1. Eine solche mittlere Meinung stellt auch Flacius (de re sacramentaria p. 14.) auf, wenn er eine so innige Verbindung des Leibes und Brotes, des Blutes und Weines annimmt, daß er sich das Prädikat des Brechens vom Brote aus, das Prädikat des Vergießens vom Blute aus genommen denkt. Paulus corpori tribuit fractionem pro nobis, sumto praedicato proprie conveniente ipsi elemento panis. Tantam igitur ostendit spiritus s. esse conjunctionem istorum subjectorum, nempe panis cum corpore et vini cum sanguine, ut praedicatis et quasi proprietatibus suis aliquatenus promiscue utatur. De potione enim dicitur, quod pro nobis fundatur, quod est proprium sanguinis, ut sic ostendatur, quod in hac potione sit verus sanguis, non solum vinum: et vicissim de corpore dicitur, quod frangatur, quod est proprium panis. Diese Auslegung hat neben den Schwierigkeiten der Luther'schen noch die des Ungleichförmigen, welches sie in die Einsetzungsworte bringt. Bengel (zu 1 Kor. 11, 24.) combinirt das Moment des in den Tod Gebens und der Mittheilung: Corpus Christi dicitur *datum* respectu passionis per se: fractum respectu passionis corpus domini cum ad edendum aptantis; et τὸ datum connotari, docet *τὸ pro vobis*, ut sit locutio concisa hoc sensu: Quod pro vobis datur et vobis frangitur. Wie öfter, ist Bengel auch hier durch seine Freude am Prägnanten zu weit geführt worden. Wenn er nicht den Muth hat, das für euch zum bloßen euch herabzudrücken, so ist, was beim gegeben recht ist, beim gebrochen billig. Daß, wie das Brechen des Brotes die Vorbereitung zum Genusse ist, die Hingabe des Leibes in den Tod der Durchgangspunkt zur Darreichung desselben im Abendmahle ist, will sich weder aus der Einsetzung, wo der dargereichte Leib erst noch in den Tod zu geben war, noch aus dem inneren Verhältnisse des Todes Christi zum Abendmahle ergeben.

Wenn man einwendet, daß der Leib Christi nach der ausdrücklichen Angabe Joh. 19, 33. nicht gebrochen worden ist, so kann oder will man einen bildlichen Ausdruck, welcher im A. T. nicht ungewöhnlich ist (Jes. 53, 5. 1 Kön. 13, 28.), nicht verstehen. Christus braucht diesen Ausdruck nicht vom Begriffe des Todes, sondern von dem Symbole des Brotbrechens aus. Der auszuschenkende Wein ist ihm ein Symbol seines zu vergießenden Blutes, das zu brechende Brot seines in den Tod zu gebenden Leibes.

Jene Aufstellung Luther's war durch die Stelle bei Lukas, in der allerdings *ἐκχυνόμενον* grammatisch sich nicht auf *αἵματι* bezieht, veranlaßt worden. Daran hielten nun auch die orthodox-lutherischen Dogmatiker, welche das Gebrochen- und Vergossenwerden vom Kreuzestode verstanden, noch fest, indem sie ein bedeutendes Argument für die Identität des Abendmahlstrankes mit dem Blute Christi hierin sahen. Chemnitius sagt a. a. O. p. 236.: Illa verba: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, ita posuit, ut juxta naturam et proprietatem graeci sermonis non possint alio quam ad poculum referri, sicut omnes graece docti norunt. Sensus igitur erit: Quod in poculo benedictionis exhibetur, quod ex illo poculo communicantes ore hauriunt, hoc pro vobis effusum est in remissionem peccatorum. Non igitur vinum tantum, sed verus Christi sanguis substantialiter simul adest, exhibetur et poculo illo in coena sumitur. So Gerhard a. a. O. p. 170., Calov zu Luk. 22, 20. (bibl. ill. III. p. 641.), Hollaz a. a. O. p. 1115. u. A. Allein (um nicht das harmonistische Interesse, welches jene Dogmatiker zu rasch dem konfessionellen geopfert haben, geltend zu machen), wenn *ποτήριον* vom Weine und Blute steht, so kann doch die Synekdoche, welche erst das Prädikat vornimmt, noch nicht bei der Apposition vorausgesetzt werden. Nicht der Wein und Blut sakramental einende Trank ist doch für uns vergossen worden, sondern nur das Blut. Logisch gehört *ἐκχυνόμενον* zu *αἵματι*. Die Annahme eines casus absolutus macht keine Schwierigkeit (Winer, Gramm. §. 28. 3.). Man hat wohl in diesem Nominativ das Streben zu erkennen, das Blut Christi, welches doch das eigentliche Prädikat ist, aus dem casus obliquus, in welchem es in dem Ausdrucke: *καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* steht, grammatisch zu rehabilitiren.

Der Leib, welchen Christus im Abendmahle zur Speise bietet, ist derselbe, welcher für uns am Kreuze gebrochen wird, wie sein Substrat, das Brot, gebrochen wird, um gegessen zu werden. Das Blut, welches Christus im Abendmahle zum Tranke bietet, ist dasselbe, welches für uns am Kreuze vergossen wird, wie sein Substrat, der Wein, ausgeschenkt wird, um getrunken zu werden.

Viertes Kapitel.

Johannes 6.

---

1. An eine wunderbare Thatsache schließt sich eine wunderbare Rede. Große Volksschaaren, im Begriff nach Jerusalem zur Feier des Passahfestes zu ziehen, sammeln sich um Jesus, von seiner wunderbaren Heilkraft angezogen. Der Heiland sieht das arme Volk ohne Nahrung. Nur fünf Gerstenbrote und zwei Fische stehen ihm zu Gebote. Was sollte das für so Viele? Christus vollbringt das Außerordentliche, dieß Wenige also zu mehren, daß nach vollkommener Sättigung des Volkes noch zwölf Körbe aufgehoben werden können. Solche augenfällige, solch ergiebige Wunderkraft läßt das sinnliche, leicht bewegte Volk in Jesu den Messias erkennen. Diesem sinnlich raschen Schlusse folgt die sinnlich rasche That. Das Volk will ihn zum Könige machen. Christus aber entzieht sich ihm. Selbst die Jünger sind nicht Zeugen seiner Gotteinsamkeit auf einem Berge. Ohne ihn schiffen sie nach Kapernaum. Nacht war es und der See stürmisch. Da sehen sie über das Meer eine geheimnißvolle Gestalt schreiten, ihrem Schiffe sich nahen. Sie fürchten sich. Christus aber giebt sich ihnen mit den Worten zu erkennen: Fürchtet euch nicht, ich bin es. Und als sie ihn in's Schiff nehmen wollten, stand das Schiff schon am Strande.

Alle Wunder beziehen sich auf die Natur. Es sind Naturwirkungen, welche auf die göttliche Kraft dessen, der sie vollbringt, hinweisen. Die meisten beziehen sich auf die erkrankte Menschennatur. Diese entsprechen dem Heilszwecke Christi. Der Arzt der Seelen ist auch der Arzt der Leiber. Christus, gekommen die Sünde zu heben, hebt in seinen Wundern auch die Naturseite der Sünde, Krankheit und Tod. Und so sind die Heilungswunder eine Weissagung der Erlösung unserer Leiber in der Auferstehung. Darum weist Christus auf seine eigene Auferstehung hin als das Wunder, in dem seine Wunderkraft gipfeln werde. Aber auch auf dem Gebiete der niederen Natur vollzieht Christus Wunder. Zu diesen gehören die eben erzählten. Der Gesichtspunkt eines heilenden Eingreifens in die erkrankte Natur, durch den man diesen Kreis der Wunder mit den Heilungswundern verknüpft hat, würde höchstens einige einschließen. Ohnehin ist diese Ansicht heimischer auf dem Gebiete der Poesie.[1] Wie der Mensch das Ziel der Natur ist, so haben diese Machtwunder ihren materialen Zweck nicht in sich (wie die Heilung Selbstzweck ist, wenn auch nicht letzter Zweck), sondern außer sich in den Menschen, denen sie allezeit nach dem großen Heilszwecke Christi zu Gute kommen. Hier stillt Christus den Hunger durch das Wunder der Brotvermehrung; er beruhigt die Jünger durch sein wunderbares Wandeln auf dem Meere. Indeß tritt in diesen Wundern die materiale Seite hinter der formalen zurück, nämlich der Machterweisung. Daher hebt auch Christus im folgenden Gespräche bei der Speisung so nachdrücklich das Sehen hervor.

Das Volk, verwundert Christum, von dem es wußte, daß er nicht mit den Jüngern übergesetzt war, nicht zu finden, schiffte (ein Theil desselben) nach Kapernaum, wo es Christum mit der

---

1. Shakespeare sagt in Heinrich IV.:

Die krankende Natur bricht oftmals aus
In fremde Gährungen; die schwangre Erde
Ist mit 'ner Art von Kolik oft geplagt
Durch Einschließung des ungestümen Windes
In ihrem Schooß, der, nach Befreiung strebend,
Altmutter Erde schüttelt, und stürzt um
Kirchthürm' und mos'ge Burgen. Zu der Zeit
Hat unsre Mutter Erde, daran leidend,
Krankhaft gebebt.

Frage begrüßte: Wann bist du herkommen? Die Frage nach dem Wann schließt die nach dem Wie ein. Durch ein Wunder, hätte Christus antworten müssen. Dieß Wunder war aber nicht für die Neugierde. Es war für das Auge, um in die Seele zu gehen. Christus sieht nun das Volk kommen, nicht von dem, was es gesehen hatte, gezogen zu dem, der es vollbracht hatte, sondern um der Nahrung willen. Sie hatten nicht gesehen, sondern gegessen. Und so suchten sie jetzt nicht das Zeichen, sondern das Brot. Aber auch in diesem Bedürfnisse findet Christus eine Anknüpfung seiner Wahrheit. Der Leib ist so geschaffen, daß er nicht aus sich selbst sein Leben bestreiten kann. Er muß sich fortwährend ergänzen an dem Naturleben durch Speise und Trank. So ist denn auch die Seele des Menschen also geschaffen, daß sie das Leben nicht in sich selbst hat, sondern es in Gott sucht. Die Seele ist ewiges Streben nach dem unendlichen Leben in Gott.[1] Suchet Speise, nicht die vergänglich ist, sondern die da bleibt in's ewige Leben. Suchet sie bei dem, welchen Gott durch Zeichen versiegelt hat als seinen Gesandten, suchet das Himmelsbrot bei dem, welcher euch durch himmlische Kraft irdisches Brot gegeben hat. Die Juden verstehen die Speise des ewigen Lebens nach ihrer Art von gesetzlichen Werken, durch die sie Gottes Wohlgefallen suchen sollen. Nur ein Werk, erwiedert ihnen Christus, fordert Gott: Glauben an den, welchen Gott gesandt hat. Und von Neuem ihn mißverstehend setzt das Volk den Glauben an den Gesandten Gottes herab zum Glauben, welchen sie ihm schenken sollen, und, gleich als wenn Christus ihnen noch kein Zeichen seiner höheren Sendung gegeben hätte, fordern sie dafür einen nicht bloß sinnenfälligen, sondern auch sinnenergötzlichen Beweis, indem sie sich auf das Wort berufen: Er gab ihnen Brot vom Himmel zu essen (Ps. 78, 24.). Nicht Moses, antwortet Christus, sondern Gott war der Geber. Das war das eigentliche Wesen jenes Brotes, daß es vom Himmel kam. Und doch war es irdisch. Es entsprach nicht dem, was es sein sollte, und deutete darum auf ein Brot, welches vom Himmel stammend auch himmlischen Inhalts ist. Zweierlei muß

1. S. die Grundlegung m. Lehre vom heil. Geiste.

dem wahren Brote zukommen, einmal es muß vom Himmel kommen, zweitens es muß das ewige Leben in sich tragen. Zwischen sinnlicher und höherer Deutung tappend bittet das Volk Jesum, allezeit solches Brot ihm zu geben. Und doch war die ganze Rede so klar hingeleitet auf Christi Person. Ich bin das Brot des Lebens, spricht Christus. Dieß Wort ist der Knotenpunkt, in welchen sich die seitherige Rede zusammenfaßt, von wo aus sie sich weiter entwickelt. Vom Wunder ging die Rede doch aus. Im Wunder unterschieden wir die formale Seite, nach der es auf die himmlische Ursächlichkeit hinweist (σημεῖον), und die materiale Seite, nach der es dem Heilszwecke Gottes entsprechend neues Leben wirkt. Die letztere hätte das Volk materiell gefaßt. Christus sucht es nun überzuleiten zum Inhalt seiner Heilssendung, zum ewigen Leben, welches er abhängig macht vom Glauben an den himmlischen Ursprung seiner Person. So wendet sich die Rede zur formalen Seite. Im Manna, auf welches das Volk hinweist, nehmen sich beide Seiten zusammen: formal der himmlische Ursprung, material das Leben. Das Wunder hat seine Wahrheit in Christi Person, welcher, worauf eben die formale Seite hinweist, von Gott, vom Himmel ist, und, worauf eben die materiale Seite hinweist, das ewige Leben ist und giebt. Christus ist nicht bloß das ewige Leben für sich, sondern auch für uns. Dieß Letztere liegt eben im Brote, welches Leben ist für den Genuß. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.

Glaube ist also die Bedingung des Lebens: Glaube an den vom Himmel Gekommenen ist die Bedingung des himmlischen Lebens aus ihm. An ihn glauben kann aber nur der, welcher in ihm den vom Himmel Gekommenen sieht. Das Volk hatte die Herrlichkeit Gottes in ihm gesehen in dem Zeichen. Und doch glaubte es nicht. Aber ich hab's euch gesagt, daß ihr mich gesehen habt und glaubet doch nicht. Ihr Unglaube war aber kein Zeugniß gegen Christum. Gott hatte sich in ihm offenbart und das Volk hatte diese Offenbarung gesehen. Aber das äußere Sehen wird nur durch Gottes Kraft zum Glauben. Der Gott, welcher in Christo sich offenbart, muß auch das innere

Auge öffnen, die Offenbarung im Geiste zu erkennen, die Kraft wirken, zu Christo zu kommen, den Willen geben, ihn im Glauben zu ergreifen. Alles, was mir mein Vater giebt, das kommt zu mir, und wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen. Meine Person und mein Werk ruhen ganz in Gott. Wie der, welcher mich gesandt hat, die himmlische Wahrheit meiner Person ist, so sind auch die, welche zu mir kommen, seine Gabe, und das, was ich an ihnen wirke, sein Wille. Ich thue nur seinen Willen. Das ist aber der Wille des, der mich gesandt hat, daß, wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.

Dem Volke aber ging diese tiefere Rede verloren. Es kam murrend auf das Wort Christi vom himmlischen Ursprung seiner Person zurück. Wie kann dieser, dessen Herkunft wir wissen, sagen, er sei vom Himmel? Eben diese Frage war ein Beweis von der Wahrheit der Worte Jesu. Und so faßt er seine Rede noch einmal zusammen. Es kann Niemand zu mir kommen, es sei denn daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat: und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Der Glaube an Jesum hat seinen inneren Grund, seinen Inhalt, seine Wirkung in Gott. Seinen inneren Grund: er beruht auf dem Zuge des Vaters; seinen Inhalt: er erfaßt im Sohne den, welcher ihn gesandt hat; seine Wirkung: das ewige Leben, welches der Sohn giebt, ist das Leben Gottes. Das Erstere, das Wort vom Zuge des Vaters, knüpft Christus an ein Schriftwort: Sie werden Alle von Gott gelehrt sein (Jes. 54, 13. vgl. Jer. 31, 33.). Nur wer von Gott gelehrt ist, kommt zu Christo. Dieß unmittelbare Empfangen von Gott ist aber kein Schauen des Vaters. Nur der vom Vater ist, hat den Vater gesehen. Dieß Gezogensein vom Vater, dieß Belehrtsein von ihm ist nicht die Vollendung des Verhältnisses zu ihm: es führt zu dem, welcher im unmittelbarsten Verhältnisse zu Gott steht, zum Sohne, der allein Gott sieht, durch welchen alle Offenbarung Gottes vermittelt ist (Matth. 11, 27.), es führt zum Glauben an den Sohn Gottes. Der Glaube aber an ihn wirkt das ewige Leben. Und so kehrt Christus wieder zu der Rede zurück, an der

sie Anstoß nahmen. Ich bin das Brot des Lebens. Das Manna, auf welches ihr euch beruft, obwohl himmlische Gabe, hatte doch eine nur vergängliche Lebenskraft, es konnte den Tod nicht heben. Daß aber ich das wahre Brot vom Himmel bin, bezeugt eben die himmlische, die den Tod brechende, die auf ewig belebende Kraft, die ich Jedem gebe, welcher mich in sich aufnimmt. Ich bin das lebendige Brot vom Himmel kommen: wer von diesem Brote essen wird, der wird leben in Ewigkeit, *καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.*

2. Mit den im Urtexte gegebenen Worten schließt sich ein neuer Gedanke auf, der auch einen neuen Gegensatz hervorruft. Von dem irdischen Brote hatte Christus die Rede übergeleitet zum himmlischen, für welches die Einrede des Volkes selbst einen alttestamentlichen Typus im Manna bot, um auf seine Person hinzuweisen, welche das wahre Manna ist, sofern sie vom Himmel ist und die Kraft des ewigen Lebens in sich trägt. Die Person Christi zu erkennen als vom Himmel gekommen und die erkannte zu ergreifen ist die That des Glaubens. Wie das Brot nur dem Genießenden seine Lebenskraft mittheilt, so ist das ewige Leben Christi nur für den, welcher es im Glauben ergreift.[1] Wie Brot, so ist Essen und Trinken ein metaphorischer Ausdruck, dessen Deutung selbst den Juden nicht entgehen konnte. Ist Christus das Brot, so ist er, wie schon bemerkt, nicht bloß das Leben an sich, sondern das sich mittheilende Leben. Das Medium des Empfangens ist der Glaube. Aber ein mitzutheilendes Leben fordert auch ein Medium der Mittheilung. Das Brot ist für

---

1. S. die Entwickelung des Glaubens in m. Lehre vom heil. Geiste S. 4. 10. 80. „Die Lebenswurzel aller Religion ist der Glaube. Der Glaube ist ein Setzen des Göttlichen auf Grund des Lebens als Ziel des Lebens. Drei Momente bilden das Wesen des Glaubens. Der Grund zuerst, welcher im Glauben ein Göttliches setzen heißt, ist der Zug des Ich als einer sittlichen Totalität nach seinem Urleben. Das Zweite im Glauben ist das Setzen dieses Urlebens als eines göttlichen Seins. Das Dritte ist der Zusammenschluß mit diesem göttlichen Sein in Hingabe des menschlichen, im Ergreifen des göttlichen Lebens.“ — „Der Christ glaubt an Gott in Christo. Dieser Glaube beruht auf einem sittlichen Grunde, dem Zuge des Vaters zum Sohne. Dieser Glaube ist ein Wissen: der Christ weiß Gott nur in seinem Sohne offenbart. Dieser Glaube ist endlich ein Zusammenschluß des Lebens mit Christo, durch ihn mit Gott.“

Andere nur, sofern es, um in einem biblischen Worte zu reden, für Andere gebrochen wird. Wer also Brot ist, muß Brot geben. Wenn demnach Christus bisher von seiner Person gesprochen hat, als dem Brote des Lebens, so geht er nun dahin fort, davon zu sprechen, wie dieß Leben seiner Person sich mittheilt, von dem Brote, welches er giebt. Das Brot nun, welches Christus, das wahre Brot, geben wird, ist sein Fleisch, welches er geben wird für das Leben der Welt. Fleisch kann hier eben so wenig metaphorisch stehen als Christi Person, da es wie letztere die Deutung des Bildes ist. Dieß fordert auch der Zusatz ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, dessen Objekt nur das wirkliche Fleisch Christi sein kann. Freilich hat die neuere Kritik (Lachmann und Tischendorf) das ἣν ἐγὼ δώσω nach allerdings bedeutenden Auktoritäten (B C D Vulg. u. a.) gestrichen. Indeß haben die ansehnlichsten Exegeten (Lücke, de Wette, Baumgarten-Crusius u. A.) sich gesträubt gegen die Härte des Textes, welche diese auch äußerlich noch nicht hinreichend gestützte Lesart bringen würde. Härter freilich noch als diese Lesart ist diesen Auslegern die σάρξ erschienen. Unmöglich könne doch die Leiblichkeit Christi Gegenstand der Speise sein. Wie Christi Person doch nicht wirklich genossen werde, nicht wirkliches Brot sei, sondern nur im Glauben angeeignet werde, so müssen auch hier Brot und die in der folgenden Rede diesem Bilde entsprechenden Ausdrücke von Speise und Trank als bildliche Bezeichnungen für denselben Begriff der Aneignung genommen werden. Eines Menschen Fleisch genießen sei doch eine ebenso abstoßende als unbiblische Vorstellung. So auslegen heiße den fleischlichen Juden gleich werden, denen doch Christus so nachdrücklich sage, daß seine Worte Geist und Leben seien. Daß Christi Fleisch genießen im Grunde dasselbe sei, als ihn selbst sich aneignen, gehe doch klar hervor aus V. 57., wo Christus, nachdem er V. 56. gesagt habe: Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir und ich in ihm, wieder sage: Wer mich isset, derselbe wird auch leben um meinetwillen. Das gehe auch daraus hervor, daß Christus an den Genuß seines Fleisches dieselbe Wirkung knüpfe als an den Glauben an ihn. Wie er sage: Wer von diesem Brote essen wird, der wird leben in Ewigkeit, so sage er auch: Wer

mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben (V. 54.). Wolle man einwenden, daß ja dann gar kein Fortschritt der Rede stattfinde, so treffe dieß nur die, welche Fleisch und Blut Christi gleichsetzen der Persönlichkeit desselben. Der Nachdruck ruhe aber auf ἣν ἐγὼ δώσω. Habe Christus vorher im Allgemeinen gesagt, seine Person sei das wahre Brot des Lebens, welches essend d. h. im Glauben ergreifend Jeder das wahre Leben finde, so spreche jetzt Christus von der Art und Weise, wie er seine Person uns zum Heil gebe, nämlich von seinem Tode. Wie das Brechen des Brotes das Mittel sei, das Brot mitzutheilen, so sei der Tod Christi das Mittel, die Person Christi Vielen zum Leben mitzutheilen (Joh. 12, 24.). So sei ein Fortschritt der Rede gegeben und doch der Zusammenhang bewahrt. Denn wie das Brot an und für sich und das gegebene Brot wesentlich identisch seien, so seien auch Christi Person an und für sich und die in den Tod gegebene Persönlichkeit wesentlich identisch. Das etwa sind die Gründe, welche so viele und unter ihnen ausgezeichnete Ausleger bestimmt haben, das Fleisch und das Blut, welches späterhin Christus noch hinzufügt, vom Tode Christi zu verstehen. So Augustinus (de doctr. chr. III. 16.), Berengar (de sacra coena ed. Vischer p. 165.), Calvin, Melanchthon, Calov, Grotius, Lampe, Flatt, Kuinöl, Ruperti, Lücke (1. u. 3. Aufl.), Neander, Meyer, de Wette, Tischendorf (de Christo pane vitae. Lps. 1839.), Ebrard, Lange u. A.

Allein zuerst, rein formal angesehen, will es doch nicht einleuchten, wie Christus, nachdem er vorher seine Person das Brot genannt hat, nun einen Akt seiner Person, und zwar diesen negativsten, das Brot nennen kann. Es ist ebenso, wie wenn er, nachdem er vom Brote gesprochen hat, nun das Brechen desselben im Sinne von Speise brauchen wollte. Nach der Satzanlage ist das in den Tod Geben des Fleisches der Parallelausdruck zum Geben des Brotes (das ὃν δώσω entspricht dem ἣν δώσω). So wenig wie das Letztere Speise ist, so wenig das Erstere. Nur dadurch also kann man diese Erklärung behaupten, wenn man die σάρξ, zu welcher später noch αἷμα kommt, ganz in das Attribut des in den Tod Gebens auflöst. Allein das Unerlaubte eines solchen Verfahrens haben wir schon im vorigen

Kapitel darzuthun gesucht. Warum Christus später auch noch das Blut so nachdrücklich hinzufügt, welches doch ganz auf dasselbe hinauskommen würde, läßt sich nicht absehen. Daß der Zusatz ἣν ἐγὼ δώσω nicht so wesenhaft ist, geht ja (um von seiner kritischen Schwierigkeit nicht zu sprechen) daraus hervor, daß Christus später ihn zu Fleisch und Blut nicht mehr hinzufügt. Daß aber Fleisch und Blut nicht an und für sich gleich Tod sein können, haben wir ebenfalls schon gesehen. Zweitens läßt sich durchaus nicht begreifen, wie Christus den Juden, die an der harten Rede vom Essen des Fleisches solchen Anstoß nahmen, nicht nur nicht sagen kann, daß nicht von seinem Fleisch und Blut und von wirklichem Essen und Trinken die Rede sei, sondern in verstärkten Ausdrücken versichern, daß sein Fleisch und Blut wirklich Speise sei. Mit Lücke (3. Aufl. II. S. 160.) zu sagen: „Allerdings entspricht die Antwort (Jesu) der Frage (der Juden) nicht und wir haben hier wieder eine von den sogenannten Paradoxien Jesu bei Johannes" — ist nicht jedem Exegeten gegeben. Drittens fordert der Begriff der Speise, nachdem ihn Christus auf seine Person angewandt hat, als den wahren Lebensinhalt, durchaus ein reales, lebenhaltiges Objekt. Nun wird der Tod Christi zwar als die Bedingung des neuen Lebens im N. T. bezeichnet, aber nicht als das Leben selbst. Dazu kommt, daß Genuß eines Sühnopfers, wie schon bemerkt, ein mit der biblischen Oekonomie streitender Begriff ist.

Die zuerst ausgesprochenen Schwierigkeiten sind es gewesen, welche andere Theologen vermocht haben, unter Fleisch und Blut etwas Substanzielleres zu verstehen als die Thatsache des Todes, nämlich die menschliche Erscheinung Christi. So Paulus, Schulz, Baumgarten-Crusius, modificirt (nämlich so, daß auf dem Tode noch immer ein Accent ruht) Lücke (2. Aufl.). Schwerlich ist diese Ansicht stichhaltig. Bei Schulz und Lücke macht schon das unklare Nebeneinander von der irdischen Erscheinung und vom Tode, welches Beides in Fleisch und Blut liegen soll, bedenklich. Wenn man aber auch, wie Baumgarten-Crusius, den Tod als Nebenbestimmung faßt, so will sich doch in der That kein klarer Begriff ergeben, wenn man fragt: Was soll nun heißen, die irdische Erscheinung Christi (das Heilandsleben, wie man sagt)

essen und trinken? Wir erhalten immer nebulose Vorstellungen. Die Schwierigkeiten, auf welche der zweite der angeführten Gegengründe hinweist, bleiben. Man begreift nicht, warum Christus den Genuß seiner Person als des wahren Brotes in die Gegenwart setzt (V. 35. 48—51.), dagegen den Genuß seiner irdischen Erscheinung, der ja gerade am meisten der Gegenwart angehörte, in die Zukunft (Lücke 3. Aufl. II. S. 154.). Entscheidend aber spricht dagegen, daß ein Fortschritt des Gedankens in der That nicht stattfände, weil ja das Ich, welches das Brot ist, eben so wenig die bloß göttliche Natur ist, als die irdische Erscheinung, deren Aneignung das ewige Leben giebt, unabhängig von der göttlichen Natur zu denken ist.

Daß die Rede Jesu in diese Deutungen nicht aufgehen will, erkennen diejenigen Vertreter derselben selbst an, welche meinen, Johannes gebe dieselbe nicht treu, sondern mit subjektiven Anklängen an das Abendmahl versetzt (Hase, Weiße, Baumgarten-Crusius u. A.). Schon Kling hat (Stud. u. Kr. 1836. H. 1. S. 148.) entgegnet, daß bei dieser Annahme das Evangelium Johannis ganz den Charakter der *μαρτυρία* verliere. Allein selbst wenn man zugeben will, daß Johannes den Reden Christi seine eigenen Anschauungen eingeprägt habe, so wird man doch auch von diesem Standpunkte aus Bedenken tragen, anzunehmen, Johannes habe die mit diesen Reden zusammenhängenden Fakta sich zum Theil ausgesonnen. Hier berichtet nun Johannes die Thatsache, daß das Volk an der Rede vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi großen Anstoß genommen habe, mit welcher Thatsache nicht nur die Gegenrede Christi steht und fällt, sondern auch das Resultat, daß ein großer Theil der seitherigen Anhänger ihn verließ. Soll sich Johannes diesen Anstoß des Volkes ausgedacht haben? Nun wird man doch nicht in Abrede stellen können, daß diese Thatsache gerade durch die Seite der Rede Christi hervorgerufen wird, in welcher eben der Anklang an das Abendmahl liegt. Wagt man nicht diese Thatsache der Phantasie des Johannes zuzuschreiben, so muß man auch die Fakticität gerade der Seite der Rede Christi anerkennen, welche eben nicht in jene Deutungen aufgeht, in welcher man eine Beziehung auf das Abendmahl selbst findet. Diese Art von Kritik und Exegese,

welche, was bei einem heiligen Schriftsteller nicht gleich ihrem Geschmack zusagt, in die Nebelwelt der Subjektivität desselben versenkt, und doch die Konsequenzen ihrer Einfälle nicht zu ziehen die Kraft hat, scheint mir unendlich wohlfeil.

3. Und so wäre denn doch die Frage noch einmal aufzunehmen, ob hier nicht vom Abendmahle die Rede sei, da die Unhaltbarkeit der seitherigen Auslegungen auch die Versicherung ihrer Vertreter, es könne hier unmöglich das Abendmahl gemeint sein, erschüttert hat. In der alten Kirche finden wir bei Ignatius und Irenäus, den Repräsentanten der johanneischen Richtung, zuerst ausgesprochen, daß das Abendmahl die Kraft des ewigen Lebens und der Auferstehung in sich trage. Da diese bei Irenäus mit solcher Sicherheit (er argumentirt von derselben aus gegen die Gnostiker) auftretende Ueberzeugung in keiner Stelle des N. T. über das Abendmahl, Joh. 6. aber mit so wiederholtem Nachdruck ausgesprochen ist (V. 53., bes. 54. 57. 58.), so hat man doch Grund, bei diesen Johanneern an Johannes zu erinnern, wie auch Baumgarten-Crusius zugesteht. Sicher ist dagegen, daß Tertullianus diese Rede Christi nicht vom Abendmahle verstanden hat, nicht etwa weil er (de orat. c. 6.) nach Joh. 6, 35. 33. das tägliche Brot des Vaterunsers vom beständigen Bleiben in Christo, dem himmlischen Lebensbrote, versteht (denn daß dieß Brot nicht auf das Abendmahl sich bezieht, versteht sich ja von selbst), sondern nach der bestimmten Erklärung de resurr. c. 37.: Itaque sermonem constituens vivificatorem, quia spiritus et vita sermo, eundem etiam carnem suam dixit, quia et sermo caro erat factus, proinde in causam vitae appetendus et devorandus auditu et ruminandus intellectu et fide dirigendus. Aehnlich legt Klemens von Alexandria aus (paed. I. 6. p. 123. Pott.). Nachdem Klemens hier von der Kirche gesprochen, die geliebt wie eine Mutter, rein wie eine Jungfrau, keine andere Milch habe als den Logos, der die Jugend mit dem Worte nährt, fährt er fort: „Der Logos ist Alles den Kindern, Vater, Mutter, Erzieher, Ernährer. Esset mein Fleisch und trinket mein Blut, spricht er. Diese heilsame Nahrung reicht der Herr, er reicht uns sein Fleisch und gießt sein Blut aus und nichts fehlt den Kindern zum Wachsthum. O des wunderbaren Geheimnisses. Er heißt uns ausziehen

das alte fleischliche Verderben, wie auch die alte Nahrung, um die andere und neue Nahrung durch Christum zu empfangen, ihn wo möglich in uns aufzunehmen, in uns niederzulegen, den Heiland in unsere Brust zu senken, damit wir unsere fleischlichen Leidenschaften dämpfen. Unter Fleisch versteht er den heiligen Geist, denn von ihm ist das Fleisch gebildet, unter Blut aber den Logos, der so reich wie Blut sich über das Leben verbreitet. Die Mischung beider ist der Herr, die Nahrung der Kinder. Der Herr ist Geist und Wort. Die Nahrung, das ist der Herr Jesus, das ist der fleischgewordene Logos, ist ein fleischgewordener Geist, geheiligtes himmlisches Fleisch. Diese Nahrung ist die Milch des Vaters, wodurch wir Unmündigen allein genährt werden. Er nun der Geliebte und unser Nährer hat sein Blut für uns vergossen, die Menschheit zu retten, durch welches glaubend wir an die schmerzstillende Brust des Vaters sinken, die da ist der Logos." Verstehen also Tertullianus und Klemens unter σάρξ den fleischgewordenen Logos, so Origenes das Wort Christi (tom. in Joh. VI. p. 145. X. p. 176. bei hom. VII. in Lev. t. II. p. 225. Rue.). Auch hier ist Eusebius (de theol. eccl. III. c. 12.) der Jünger des Origenes. Mit Unrecht stellt man aber Athanasius in diese Reihe. Er sagt ad Serap. IV. 19. nur, daß Christi Leib und Blut geistlich dem Genießenden zu Theil werde, ein Schutzmittel (φυλακτηριον) zur Auferstehung des ewigen Lebens. Nur gegen einen fleischlichen Genuß des äußeren Fleisches Christi, nicht gegen die Aneignung des Leibes Christi überhaupt spricht Athanasius. Die Kraft der Auferstehung, welche er an den Genuß knüpft, fordert eine reale Aneignung des Leibes Christi. Getheilt steht Augustinus. Während er de doctr. chr. III. 16. auslegt: edere ejus carnem et bibere ejus sanguinem figura est, praecipiens passioni Christi esse communicandum in memoriam, quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata est: bezieht er tractat. in Johan. XXVI. 15. de civit. dei XX. 25. u. ö. unsere Stelle auf das Abendmahl.

Bestimmt erklärt zuerst Cyprianus Joh. 6. vom Abendmahle. Er sagt de orat. dom. (ed. Fell p. 147.): Hunc panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo

graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a coelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur, ipso praedicante et monente: Ego sum panis vitae qui de coelo descendi. Si qui ederit de meo pane, vivet in aeternum. Panis autem, quem ego dedero, caro mea est pro saeculi vita. Quando ergo dicit, in aeternum vivere, si quis ederit de ejus pane, ut manifestum est eos vivere, qui corpus ejus attingunt, eucharistiam jure communicationis accipiunt, ita contra timendum est et orandum, ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore, procul remaneat a salute, comminante ipso et dicente: Nisi ederitis carnem filii et biberitis sanguinem ejus, non habebitis vitam in vobis. Et ideo panem nostrum i. e. Christum dari nobis quotidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus a sanctificatione ejus et corpore non recedamus. Seit Mitte des 4. Jahrhunderts ist die Deutung vom Abendmahl fast allgemein. Wir nennen nur Cyrillus von Jerusalem (or. myst. IV. 3. 4.), Basilius den Großen (moral. reg. 21. ed. Garn. t. II. p. 253.), Chrysostomus (hom. 46. 47. ed. Montf. t. VIII. p 271 sq.), Cyrillus von Alexandria (ed. Aubert t. IV. p. 353 sq.), Theodoretus, Johannes von Damaskus (de fid. orth. IV. 14.), Euthymius, Theophylaktus in der griechischen Kirche, Hilarius von Piktavium (de trin. VIII. 13.), Ambrosius, Leo den Großen u. A. in der abendländischen. So traditionell geworden ging diese Auslegung in's Mittelalter über. Sie ist mit wenigen Ausnahmen (Berengar) allgemein anerkannt.

Ein neues Stadium der Auslegung beginnt mit der Reformation. Das Tridentinum giebt zwar die Auslegung frei (sess. XXI. c. 1.: utcunque juxta varias sanctorum patrum et doctorum interpretationes intelligatur), indeß hatte die Tradition zu bestimmt entschieden, als daß nicht die katholischen Theologen an die Beziehung auf das Abendmahl sich hätten gewiesen gefunden. Luther erklärte von Anfang an, daß Christus nicht an das Abendmahl gedacht habe (so schon in der Erklärung s. Sermons vom hochwürd. Sakr. d. h. Leichn. Chr. von 1520. Walch XIX. p. 556., außerdem in der Ausl. v. Joh. 6. Walch VII. p. 2074 ff., Daß diese Worte u. s. w. Erl. Ausg. XXX. S. 78 ff., Großes Bekenntniß v. Abendm. S. 229 ff.). Wenn Luther's Aus-

legung an die des Tertullianus und Klemens erinnert („ein durchgöttertes Fleisch"), so hat Melanchthon die Deutung vom Tode Christi (opp. t. III. p. 688 sq.). Auch Zwingli will jede Beziehung auf das Abendmahl gestrichen wissen: Aneignung des Todes Christi sei gemeint (de vera rel.: opp. ed. Schulth. et Schul. t. III. p. 241 sq. in ev. Joh. t. VI. p. 714 sq.). Derselben Meinung war Oekolampadius (annot. in ev. Joh. Bas. 1533. p. 120.). Beide erfuhren indeß auf dem Berner Gespräche den Widerspruch Burgauer's, Pfarrers zu St. Gallen, der hier eine Verheißung des Abendmahles fand, unter Beistimmung des Schulmeisters Buchstab aus Zofingen und Huter's, Pfarrers zu Appenzell (Zwingli's Werke II.-Abth. 1. S. 114 ff.). Wenn indeß Zwingli und Oekolampadius auch die Beziehung auf das Abendmahl in Abrede stellten, so fanden sie doch in den Worten Jesu (bes. V. 63.) ein starkes Argument gegen den mündlichen Genuß des Leibes Christi. Auf dem Marburger Gespräch kam hierauf die Rede. Luther schreibt an den Landgrafen von Hessen (de Wette III. S. 510.): „Sie haben fürnehmlich zwei argumenta. Das erste, Joh. 6. werde verworfen die äußerliche Nießung, darum es nicht zu halten, daß Christus äußerliche Nießung habe wollen gebieten im Sakrament, als die er zuvor verworfen hat. Dieß Argument erzwingt nicht mehr, so mans schon lang hin und her wirft, denn daß äußerliche Nießung ohne Glauben verworfen ist; denn Christus lehret im selben Kapitel, man müsse an ihn glauben, Fleisch essen an ihm selber werde nicht helfen. Also dringt Christus daselbst auf den Glauben und ordnet nicht von einem äußerlichen Werk; aber hernach im Nachtmahl ordnet er das äußerliche Werk: das sollen wir billig auch halten und seine Ordnung nicht verachten und die Wort nicht unsers Gefallens deuten." Calvin stimmt mit Zwingli, sofern er nicht das Abendmahl, wohl aber Motive zur Auffassung des Abendmahles ausgesprochen findet, nähert sich aber Luther in der Deutung des Fleisches. Quibus verbis (Joh. 6, 48. 51.) docet, non modo se vitam esse, quatenus sermo est dei aeternus, qui e coelo ad nos descendit, sed descendendo vim istam in carnem, quam induit, diffudisse, ut inde ad nos vitae communicatio promanaret (inst. IV. c. 17. §. 8.). Die Konkordienfor-

mel, welche im Unterschiede von der manducatio sacramentalis die manducatio spiritualis, d. h. die Aneignung Christi im Glauben hier findet, gab den lutherischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts die Entscheidung. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts konnte natürlich nicht in Versuchung kommen, den Genuß des Leibes Christi, welcher ihr in der Kirchenlehre höchlich zuwider war, hier zu sehen. Merkwürdig ist, daß Männer, welche mehr als unparteiisch zur Kirchenlehre wie zu Johannes stehen, die Beziehung auf das Abendmahl anerkennen. So Bretschneider (probabilia p. 86 sq.) und Baur's Schule. Die unbefangene Auslegung, welche seit Mitte des vorigen Jahrhunderts sich durchsetzte, erwarb auch aus dem Kreise kirchlichgesinnter Theologen der Deutung vom Abendmahle Vertreter. Sie stehen allerdings etwas vereinsamt da. Unter den Theologen des vorigen Jahrhunderts ist Bengel zu nennen, welcher sagt: Jesus verba sua scienter ita formavit, ut statim et semper illa quidem de spirituali fruitione sui agerent proprie, sed posthac eadem consequenter etiam in augustissimum coena mysterium, quum id institutum foret, convenirent. Knapp (Vorles. ü. d. christl. Glaubenslehre II. S. 476.) meint zwar, daß in dieser Stelle nicht vom Abendmahle die Rede sei, nimmt aber an, daß sie den Jüngern zum Verständnisse des Abendmahles gedient habe. Bei seiner Auffassung des Abendmahles als der Aneignung der Vergebung der Sünden konnte Lindner (a. a. O. S. 241 ff.) ein Verhältniß zum Abendmahle anerkennen, ohne sich zu weit von der gewöhnlichen Erklärung zu entfernen. Scheibel (a. a. O. S. 241 ff.) und Oster (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1847. H. 4. S. 18 ff.) haben unbedingt, Olshausen (Bibl. Komm. II. S. 153 ff.) und Kling (Stud. u. Kr. 1836. H. 1. S. 148 ff.) der Idee nach, Delitzsch (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1845. H. 2. Anf.) und Stier (Reden Jesu IV. S. 311 ff.) nach einem eigenthümlich erweiterten Gesichtspunkte die Beziehung auf das Abendmahl angenommen. [1]

1. Zur Geschichte der Auslegung s. den Exkurs in Lücke's Komm. II. (1. u. 2. Aufl., in d. 3. weggelassen), den bei Lindner a. a. O. S. 241 ff., die Uebersichten bei Mack (Tüb. Quart. 1832. H. 1. S. 52 ff.), Olshausen (a. a. O.), Baumgarten-Crusius (a. a. O. S. 259.), Maier (Komm. I. S. 259.) und Tischendorf (de Christo pane vitae p. 15 sq.).

4. Fleisch, so haben wir uns überzeugt, kann weder den Tod Christi, noch seine irdische Erscheinung, sondern nur die Leiblichkeit Christi bedeuten. Wenn nun Christus sein Fleisch das Brot nennt, welches er geben wird, so kann allerdings Brot ebenso metaphorisch stehen als in dem Worte: Ich bin das Brot. Um indeß nicht den Unterschied zwischen: Ich bin das Brot, und: Ich gebe das Brot, zu urgiren, so wird man nicht in Abrede stellen können, daß der ganz concrete Begriff des Fleisches der Metapher nicht günstig ist. Die Juden, welche doch V. 28. 34. 41. gezeigt hatten, daß sie Speise im höheren Sinne zu nehmen verstanden, zankten jetzt unter einander und sprachen: Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben (V. 52.)? Christus aber bestärkt die Juden in dieser Auffassung, indem er erstlich zum Fleische noch das Blut fügt, zweitens einen noch stärkeren Ausdruck für essen wählt, nämlich τρώγειν, welchen er viermal braucht (V. 54. 56. 57. 58.), und endlich ausdrücklich erklärt: ἡ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστι βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστι πόσις (V. 55.). Die Lesart ἀληθής, welche Lachmann und Tischendorf nach allerdings bedeutenden Auktoritäten aufgenommen haben (B C K Z T, neben Minuskeln die arab., kopt., sahid., arm. Vers. und einige Väter) ist äußerlich doch noch nicht so stark bezeugt, daß man das Gewicht innerer Bedenken ihr opfern müßte. Ἀληθής und ἀληθινός unterscheiden sich so, daß das erstere Wort das Unwahre und Unwirkliche ausschließt, das letztere das seiner Idee nicht Entsprechende. Das Maß des ἀληθής ist die Wirklichkeit, das Maß des ἀληθινός die Idee. Bei ἀληθής entspricht die Idee der Sache, bei ἀληθινός die Sache der Idee. Es kann ἀληθινός stehen wie ἀληθής (so heißt Joh. 19, 35. die μαρτυρία ἀληθινή, 5, 32. 8, 13. 17. ἀληθής), aber nie steht ἀληθής wie ἀληθινός. Heißt es nun in unserer Stelle: Mein Leib ist wahrhaftig Speise, mein Blut wahrhaftig Trank, so kann dieß nur den Sinn geben, daß Leib und Blut Christi nicht uneigentlich, sondern wirklich, wörtlich Speise und Trank sei. Stände dagegen ἀληθινός, wie V. 32. ἀληθινὸς ἄρτος, so würde dieß eine ihrer Idee entsprechende Speise, also möglicher Weise eine uneigentliche, geistliche sein. Indeß, ohne die Schlußerklärung Jesu erwogen zu haben, wollen wir noch nicht ab-

schließen. Diese Rede Christi vom Essen und Trinken seines Fleisches schien selbst vielen seiner Anhänger eine harte Rede. Als Christus ihr Murren vernahm, sprach er: *Τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον;* Wenn ihr nun sehen werdet des Menschen Sohn auffahren, wo er vorher war: Dieser Satz bedarf eines ergänzenden Nachsatzes. Entweder: Wie werdet ihr dann erst Anstoß nehmen, oder: Dann werdet ihr keinen Anstoß mehr nehmen. Für den ersten haben sich Fritzsche, Lücke, Meyer, Baumgarten-Crusius, de Wette entschieden. Kann aber das Auffahren zum Himmel ein Gegenstand des Anstoßes sein? Man versteht dieß nicht vom Ziele, sondern von dem Wege, nämlich dem Kreuzestode. Aber wenn man doch dieserseits das Essen des Fleisches meist vom Aneignen des Todes versteht, was für ein nichtssagender Sinn: Aergert es euch, wenn ich vom Tode rede, wie wird es euch erst ärgern, wenn ich wirklich sterbe! *Ἀναβαίνω* ist sowohl bei Johannes (3, 13. 20, 17.) als sonst (Apostg. 2, 34. Eph. 4, 8. 9. 10. vgl. Röm. 10, 6.) der stehende Ausdruck für Himmelfahrt. Und daß es sich nicht um den Weg über's Kreuz, sondern um das Ziel handelt, sagt ja das *ὅπου ἦν τὸ πρότερον*. Es gehört freilich zur exegetischen Bildung, Alles, was an Himmelfahrt erinnert, möglichst zu meiden: aber eine Exegese, welche die Worte nimmt, wie sie lauten, wird aus *ἀναβαίνειν* und *θεωρεῖν* schwerlich etwas Anderes herausdeuten können, als eine sichtbare Auffahrt zu Gott. Nicht daß Alle, welche jetzt gegenwärtig waren, die Himmelfahrt wirklich sehen werden, wohl aber die Möglichkeit dazu liegt in dem *θεωρεῖν*. Es bleibt uns nur der zweite Nachsatz übrig, für welchen namhafte Interpreten aller Zeiten (Chrysostomus, Euthymius, Calvin, Grotius, Lampe, Klee, Maier, Stier u. A.) sich entschieden haben. Wiefern wird aber die Himmelfahrt Christi jenen Anstoß enden? Wie V. 63. den Gegenstand des Anstoßes bezeichnet, so weist er auch die Beseitigung jenes Anstoßes nach. Ihr ärgert euch am Essen des Fleisches: das Fleisch nützt nichts. Ist nun Fleisch die Leiblichkeit Christi, das Essen des Fleisches Christi der Anstoß; hält Christus aber das Essen fest, während er sagt, daß das Fleisch kein nütze sei: so

muß das Mißverständniß in dem Begriffe vom Fleische liegen. Sagt nun Christus: Der Akt, welcher meine irdische Gegenwart aufheben, meinen irdischen Leib zu einem himmlischen machen wird, wird das Mißverständniß enden, so scheint (wenn wir unsere Einsicht nicht überschätzen) es uns auf der Hand zu liegen, daß Christus sagen will: Essen sollt ihr meinen Leib, aber nicht meinen Leib als äußeres Fleisch, sondern als Träger meines Geistes, nicht meinen irdischen, sondern meinen im Geist verklärten, meinen himmlischen Leib.[1] Man könnte nun sagen: Woher konnten die Juden, woher konnten die Jünger wissen, daß Christus seine verklärte Leiblichkeit meine? Einfach aus der Kraft, der Wirkung, welche Christus dem Genusse seines Leibes und Blutes zuschreibt. Dieß Fleisch bringt Leben (V. 53.), das ewige Leben (54.), die innere Kraft der Auferstehung (V. 54.), die Gemeinschaft des Lebens mit Christo (V. 56.) in die Genießenden. Es muß, da Christus das Essen seines Fleisches ein Essen seiner Person nennt (V. 58: *ὁ τρώγων με*), den Lebensinhalt Christi einschließen. Aus diesen Kräften mußten die Juden entnehmen, daß das Fleisch Christi nicht bloßes, sondern mit dem Geiste Christi erfülltes, nicht irdisches, sondern himmlisches Fleisch meine. So ist uns denn das Verständniß von V. 63. angebahnt. *Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα, ἁ ἐγὼ λαλῶ* (nach sehr bedeutenden Auktoritäten *λελάληκα*), *πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν.* Wenn man jeden Ausspruch nach seinem Zusammenhange erklären muß, so hat der Ausleger für *ζωοποιοῦν* und *σὰρξ* eine bestimmte Vorlage, welche er nicht ungestraft überschreiten kann. Christus hat seinem Leibe die Kraft zugeschrieben, das ewige Leben zu geben. Daß er diese Versicherung im Auge hat, beweist das Zurückkommen auf die *σὰρξ*, die ebenfalls nur genommen werden darf wie dort, von der Leiblichkeit. Ganz verfehlt ist es, bei *σὰρξ* an das Lebensprincip der Sünde oder fleischliche Auffassung zu denken. Dazu würde *οὐκ*

1. Es ist nicht richtig, wenn man, wie gewöhnlich, die Himmelfahrt als den Termin faßt, von dem ab sich ein geistigeres Verständniß erzeugen werde. Dazu ist dieser Termin zu sehr als Ereigniß festgehalten. Die Himmelfahrt wird als Akt euer Mißverständniß heben, indem sie eben meine Leiblichkeit als eine himmlische darthut. Die Anschauung der Himmelfahrt wird euch von der Unhaltbarkeit eurer fleischlichen Auffassung überzeugen.

ὠφελεῖ οὐδὲν ein durchaus unangemessenes, weil viel zu schwaches, Prädikat sein. Christus spricht von Geist und Fleisch im Allgemeinen, nicht von seinem. Aber er will mit diesem allgemeinen Satze eben die Anwendung auf das, was er von seinem Fleische gesagt hat, machen lassen. Der Sinn ist also: Wenn ich meinem Fleische die Kraft zugesprochen habe, lebendig zu machen, so ist das, was demselben diese Kraft giebt, nicht die Leiblichkeit als solche, sondern der Geist, dessen Trägerin dieselbe ist. Denn so lange Christus auf Erden lebte, war der heilige Geist an seine Person geknüpft,[1] und wenn er sagt, daß aus des Glaubenden Leibe Ströme des heiligen Geistes quellen werden (Joh. 7, 39.), so muß eben, so lange der heilige Geist noch nicht ausgegossen war, sein Leib der Ströme des heiligen Geistes voll gewesen sein. Sagt nun Christus, daß das Fleisch kein nütze sei, so versteht er eben das Fleisch, wie es sich unterscheidet vom Geiste, das des Geistes bare Fleisch. Und der Nutzen, den er diesem abspricht, hat seine nächste Beziehung auf den Zweck des Lebendigmachens. Es ist also ein ganz offenbares Mißverständniß, wenn die Väter der reformirten Kirche aus dieser Stelle die Zwecklosigkeit des Genusses des Leibes und Blutes Christi erweisen wollten. Das, was dem mein Fleisch Genießenden die Kraft des ewigen Lebens ertheilt, ist nicht das Fleisch als solches, sondern der Geist, mit dem es erfüllt ist: dieß ist gewiß der Sinn dieser Stelle, wie unter den neueren Exegeten Olshausen, Kling, Maier, Stier mehr oder weniger bestimmt ausgesprochen haben. Wenn nun Christus hinzusetzt: Die Worte, welche ich geredet habe, sind Geist und sind Leben, so fragt es sich zuerst, ob darunter die eben gesprochenen Worte zu verstehen sind oder die Worte Christi überhaupt. Die Lesart λελάληκα, für die Vieles spricht, und die in's Allgemeine gehende Anlage des Satzes begünstigen den letzteren Fall. Zweitens fragt es sich, ob hiermit die Kraft seiner Worte oder ihr Inhalt bezeichnet wird. Nach Bengel, Scheibel und Stier hat Christus den Inhalt der letztgesprochenen Worte damit ausdrücken wollen. Allein, wie eben bemerkt, schon der allgemeine Charakter dieses Satzes spricht

1. M. Lehre v. heil. Geiste S. 52.

gegen diese enge Beziehung. Auch kann man doch in der That nicht sagen, daß Geist und Leben der Wesensinhalt der Rede Christi sei. Erweitert man also den Inhalt, indem man ihn von allen Worten, die Christus gesprochen hat, seiner ganzen Lehre versteht, so entsteht zwar ein richtiger Sinn, aber ein sprachlich schwer zu rechtfertigender. Geist und Leben sind dem Wortsinn nach, von dem man doch immer ausgehen muß, Prädikate, somit Qualitäten der Worte Christi. So böte sich also der Sinn: Die Worte Christi sind voll Geist und Leben. Allein schon die nachdrückliche Wiederholung der Kopula will, daß man mit diesen Attributen genau umgehe, sie voll nehme. Und so bleibt nur der Sinn: Meine Worte sind ihrer Substanz nach Geist und Leben. Die Worte Christi kommen aus Geist und Leben und wollen Geist und Leben erzeugen. Die Worte Christi sind nicht bloße Begriffe, bloße Theorie, sondern wie Früchte, so Kräfte des Geistes und Lebens.[1] Wie aber, und das ist die dritte Frage, hängt dieß mit dem Vorhergehenden zusammen? Ihr habt, das wollen die Worte Christi sagen, meine Worte mißverstanden, indem ihr die Kraft, Geist und Leben zu wirken, dem bloßen und nicht dem geisterfüllten Fleische zuschreibt. Geist und Leben aber mußte der Inhalt jenes euch anstößigen Wortes sein, weil Geist und Leben nicht nur der Inhalt, sondern auch das eigentliche Wesen meiner Worte ist, die aus Geist kommen, und Geist wirken sollen. Dieß habt ihr nicht verstanden, weil euch das geistliche Auge, der Glaube fehlt. Daher der Zusatz: Aber es sind Etliche unter euch, die glauben nicht.

5. Christus spricht also von einem mündlichen Genusse seines verklärten Leibes und Blutes. Dieser Genuß ist ein zukünftiger (V. 51.). Die Himmelfahrt Christi, die den Leib Christi der Erde entheben wird, wird diesen Genuß nicht nur nicht unmöglich machen, sondern erst in das rechte Licht setzen. Der Genuß des Leibes und Blutes Christi wirkt Geist und Leben zum Heil, zur Gemeinschaft mit Christo, zur Auferstehung des Lebens. Ist dieß der Sinn dieser Rede, so wird man die Erfüllung derselben nur im Abendmahle erkennen können. — „Aber Christus spricht ja

1. M. Lehre v. heil. Geiste S. 52 ff.

kein Wort vom Abendmahle." — Er redet vom Wesen des Abendmahles, aber nicht von der Form, in der er dieß Wesen verwirklichen wollte. Genau so spricht er Joh. 3, 5. von der Wiedergeburt aus Wasser und Geist, nicht aber von der Form der Taufe, an welche er jene knüpfen wollte. — „Aber ohne daß Christus Bestimmteres vom Abendmahle sagte, konnte das Volk, selbst seine Anhänger ja diese Rede gar nicht verstehen." — Alle Worte Christi bedurften des heiligen Geistes, der an sie erinnern und sie deuten mußte. Hätte Christus vom Abendmahle gesprochen, so hätte dieß Niemand verstehen können, da dasselbe ja nur aus der Thatsache der Einsetzung zu begreifen ist. Aber das Wesen desselben konnte Christus aussprechen, anknüpfend an das Wundermahl, das er ausgerichtet, an das Begehren des Volkes nach einem neuen Manna, an das Wesen des Glaubens, welcher Christum, das Himmelsbrot, genießt zum ewigen Leben, wie er bei Nikodemus an das geheimnißvolle Wort von der Wiedergeburt jene Andeutung der Taufe schließt. Mehr als eine prophetische Verkündigung des Wesens des Abendmahles darf man freilich in dieser geheimnißvollen Rede nicht finden. — „Aber Christus spricht ja hier von σάρξ, während der stehende Ausdruck der im Abendmahle zu genießenden Leiblichkeit σῶμα ist." — Daß diese Worte nicht so geschieden sind, wie unsere Philologen vorgeben, haben wir schon gesehen. Wie schon oben bemerkt, kann σάρξ vom verklärten Leibe stehen (Apostg. 2, 31.). Daß Christus seine verklärte Leiblichkeit meine, sagt er ausdrücklich. Wahrscheinlich brauchte Christus diesen starken Ausdruck aus demselben Grunde, aus dem er τρώγειν braucht, um nämlich die Realität des Genusses recht bestimmt auszudrücken.[1] — „Aber nach Christi Worten würde ja Jeder, welcher Leib und Blut Christi genießt, das ewige Leben empfangen, was ja gegen das paulinische Wort von den Unwürdigen ist, die Leib und Blut sich zum Gerichte genießen." — Christus spricht von der Idee des Abendmahles, also von dem, was das Abendmahl wirken soll. Was es in der Wirklichkeit bei denen, die es gegen seine Idee brauchen, wirkt, das zu sagen war hier nicht der Ort. — „Aber

---

1. So meint auch Stier, Reden Jesu VI. S. 117.

Christus knüpft ja hier an den Genuß seines Leibes dieselben Wirkungen, welche er sonst nur dem Glauben zusagt. Weisen nicht gleiche Wirkungen auf gleiche Ursachen hin? Auch die lutherische Kirchenlehre wagt nicht zu sagen, daß ohne den Genuß des Abendmahles kein Leben in uns ist (V. 53.), daß das Abendmahl das ewige Leben wirke (V. 54.), daß das Abendmahl die Bedingung unserer Lebenseinheit mit Christo ist (V. 56. 57.)."

Dieß ist in der That der bedeutendste Einwand. Zur Hebung desselben bietet sich die Ansicht, welche von Meyer (Blätter für höhere Wahrheit III. S. 185. u. ö.), Delitzsch (a. a. O. S. 24 ff.) und Stier (a. a. O. S. 311 ff.) aufgestellt haben, daß ein Empfangen des Leibes und Blutes Christi nicht bloß im Abendmahle stattfinde, sondern schon mit dem Glauben an Jesum Christum gegeben sei. Man muß dieser Ansicht zugestehen, daß, wenn sie sonst richtig ist, sie jenes Bedenken vollkommen beseitigt. Weil der Glaube zur Aneignung des verklärten Leibes Christi führt, so kann dieser Aneignung, was sonst dem Glauben, zugeschrieben werden. Dem, welcher dem Glauben die Kraft zuerkennt, mit dem lebendigen Christus lebendig zu verbinden, und im Abendmahle den Genuß des Leibes Christi sieht, kann an und für sich diese Ansicht weder etwas Schwieriges noch Bedenkliches haben. Die Frage kann nur sein, ob sie Schriftgrund hat. Sie hat keinen anderen als unsere Stelle. Wenn Christus nun zuerst von einem Genusse seiner Person spricht und dann von einem Genusse seines Fleisches, so soll offenbar das Letztere einen höheren Grad der Gemeinschaft ausdrücken. So ist in der Ehe die Gemeinschaft der Leiber der sakramentale Höhepunkt der Liebe (Eph. 5, 32.). Wo Christus vom Genusse seiner Person spricht, steht Genuß metaphorisch. Wo er aber vom Genusse seines Fleisches spricht, steht der Genuß eigentlich. So haben wir gesehen. Nun mag man wohl sagen, daß Christus den Glauben metaphorisch ein Genießen des Himmelsbrotes nennt, weil in ihm das Sakrament des Abendmahles schon prädisponirt ist. Der Glaube an Jesum Christum hat den Ansatz, den Keim des Abendmahles in sich, sofern er eben Vereinigung mit Christo wirkt. Wer aber, wie die Vertreter jener Ansicht, dem Glauben schon die Kraft beimißt, uns mit dem Leibe Christi zu vereinigen, der

kann doch die Speise nur uneigentlich nehmen (Stier a. a. O. S. 315. Delitzsch a. a. O. S. 24.). Wir haben uns aber überzeugt, daß das Fleisch Christi wahrhaftig Speise ist, d. h. leiblich genossen wird, wenn auch für die zu verklärende Leiblichkeit. So müssen wir denn den Genuß des Fleisches Christi auf das Abendmahl beschränken.

Ist die sakramentale Aneignung des Leibes Christi die höhere Potenz der Vereinigung mit Christo im Glauben, so mag ja der höheren Potenz zugeschrieben werden, was eigentlich der niederen zugehört. Wenn Christus sagt: Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt (Mark. 16, 16.), so erhellt aus dem Nachsatze, daß die Kraft des Heils wesentlich im Glauben ruht. Weil aber der Glaube nothwendig zur Taufe fortgehen muß, deren Frucht wieder der Glaube ist, so kann die Heilskraft auch der Taufe zugeschrieben werden. So auch hier. Die Kraft des Glaubens, Leben zu wirken, beruht auf der Vereinigung mit Christo. Diese Vereinigung mit Christo findet in höherer Potenz im Abendmahle statt. So kann denn dem Abendmahle die Kraft des ewigen Lebens zugeschrieben werden, weil der, welcher vom Glauben nicht zum Genusse des Leibes Christi im Abendmahle fortgeht, den Weg des ewigen Lebens verschmäht. Wenn der Glaube den Grund des ewigen Lebens in uns legt, so ist das Abendmahl der Grund der Erhaltung des ewigen Lebens in uns, wie der natürliche Mensch nicht das Leben hat ohne Nahrung. Durch den Glauben ziehen wir Christum an, durch das Abendmahl bleiben wir in Christo (V. 56.). Da das Leben, welches wir in Christo empfangen, ewig ist nach dem letzten Ziele, dessen entscheidender Ausgangspunkt die Auferstehung ist, so bedingt das, was den Fortgang des Lebens zu diesem Ziele bedingt, das Ziel selbst.

Fünftes Kapitel.

Die apostolische Abendmahlslehre.

---

1. Die apostolische Lehre vom Abendmahle haben wir wesentlich aus zwei Stellen 1 Kor. 10, 16 ff. und 1 Kor. 11, 23 ff. zu entnehmen. Ob sich 1 Kor. 12, 13., Eph. 5, 29 ff., 1 Joh. 5, 6—8. auf das Abendmahl beziehen, müssen wir erst untersuchen, da die Ausleger zu allen Zeiten verschiedener Meinung gewesen sind. Nicht das Wort, sondern die That ist der Schwerpunkt des Lebens Jesu. Nur durch das apostolische Wort erkennt die Welt in der Heilsthat Christi ihr Heil. Das Wort Christi zeigt weissagend auf das apostolische Wort hin und will in seinem Lichte gelesen werden. Die geheimnißvolle Rede Christi Joh. 6. trägt wesentlich den Charakter der Weissagung, die Einsetzung des Abendmahls wesentlich den der That. Wir haben also in der apostolischen Lehre das klare Wort der Erfüllung zu jenem Worte der Weissagung, das auslegende Wort des Geistes zu jener That des Geistes zu erwarten. Ob wir bisher richtig Wort und That des Herrn verstanden haben, muß die Auslegung des apostolischen Wortes entscheiden.

Die beiden Hauptstellen 1 Kor. 10, 16 ff. und 1 Kor. 11, 23 ff. schließen sich an die Einsetzungsworte, indem jene von einer Umschreibung derselben, diese von dem, was der Apostel vom Herrn selbst über die Einsetzung des Abendmahles empfangen hat, ausgeht. Beginnen wir mit jener.

In welchem Zusammenhange 1 Kor. 10, 16 ff. steht, haben wir schon im zweiten Kapitel, als wir die Opferbeziehung des Abendmahles erwogen, gesehen. Wir haben vor Allem den entscheidenden 16. Vers zu erklären.

Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν;

Vorerst ist nun, was die Bestimmung τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν zu bedeuten hat, zu untersuchen. Εὐλογεῖν kann loben bedeuten (Luk. 1, 64. 2, 28. 13, 35. 19, 38. [und Parall.] 24, 53. 1 Kor. 12, 16. Joh. 3, 9.). Εὐλογητός heißt stets gelobt und steht nur von Gott. Εὐλογία heißt Lob (Offenb. 5, 12. 13. 7, 12.). Diese Bedeutung vertritt für unsere Stelle Schulz. „Es versteht sich von selbst, daß wir in dem vorliegenden Fall jeden Gedanken an eine Konsekration des Bechers als schlechthin fremdartig ein für allemal soweit als möglich entfernen und keine andere Erklärung gelten lassen können, als: Der Becher der Lobpreisung, d. h. mittelst dessen, wie zum Schlusse der Passahmahlzeit zu geschehen pflegte, dem Herrn mit freudigem Jubel Lob und Dank, dort für die gnadenvolle Errettung aus der egyptischen Knechtschaft, hier für die Erlösung von der Sklaverei der Sünde, dargebracht wurde.“ Schulz übersetzt also: „Der Kelch (Becher) der Lobpreisung (des Lobgesanges), womit wir (den Herrn) lobpreisen,“ indem er erläuternd hinzufügt: „Und so ist nicht der Becher der Gegenstand unserer Lobpreisung, sondern das Mittel, oder gleichsam Werkzeug, womit dasselbe geschieht.“ Aber diese Auslegung ist schon sprachlich unhaltbar. Ὃ εὐλογοῦμεν kann nur heißen: Welchen (d. h. Becher) wir loben, so daß der Becher der Gegenstand des Lobes ist. Den Beweis, daß der Akkusativus ὃ das Mittel bezeichnen kann, führt Schulz „um der Schwachen willen“ aus LXX mit drei Stellen, 4 Mos. 23, 11. 1 Mos. 49, 25. 5 Mos. 23, 1., in welchen die Formel εὐλογίαν εὐλογεῖν vorkommt. Diese bedeutet aber hier segnen, welche Bedeutung ja Schulz für unsere Stelle verwirft. Diese Stellen würden passen, wenn wir den Text hätten: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ἣν εὐλογοῦμεν. Einen solchen Akkusativus mag man mit womit umschreiben. Und was soll das überhaupt heißen: Der Becher ist das Werkzeug der Lobpreisung? Vom Herrn ist ohnehin nicht die Rede. Den Becher zum Gegenstande der Lobpreisung zu machen, wie die Sprache fordert, findet Schulz bedenklich, und mit Recht. Den Nachweis, daß beim Passahmahle ein Becher den Namen

Becher der Lobpreisung hatte, hat Schulz nicht gegeben und konnte ihn nicht geben. Aber selbst wenn dieß der Fall wäre, würde er zu beweisen haben, daß die Lobgesänge des Passahmahles, das doch damals noch getrennt vom Abendmahle gefeiert ward, auf dasselbe übertragen worden seien.

Εὐλογεῖν kann ferner danken heißen (Matth. 14, 19. Mark. 6, 42. 8, 7. Luk. 24, 30.). Nie zwar heißt *εὐλογία* im N. T. Dank. Was indeß *εὐλογεῖν* bedeutet, kann auch *εὐλογία* zugemuthet werden. Diese Bedeutung gewinnt dadurch Geltung, daß Matthäus (26, 26.) und Markus (14, 22.) bei der Einsetzung des Abendmahles nicht *εὐχαριστεῖν*, wie Lukas (22, 19.) und Paulus (1 Kor. 11, 24.), sondern *εὐλογεῖν* haben. Zwar findet sich bei Matthäus auch die Lesart *εὐχαριστήσας*, aber so schwach beglaubigt und so sichtlich aus harmonistischem Interesse entstanden, daß sie nicht in Betracht kommen kann. Markus hat beim Brote *εὐλογήσας*, beim Kelche *εὐχαριστήσας*. Es kann kein Zweifel walten, daß *εὐλογήσας*, welches Matthäus und Markus a. a. O. sonst vom Dankgebete beim Mahle haben, welches bei Markus mit *εὐχαριστήσας* wechselt, vom Dankgebete steht. Daß bei der Abendmahlsfeier ein Dankgebet gesprochen ward, versteht sich schon aus dem Charakter derselben als Mahl so von selbst, war durch das Beispiel Christi so geboten, ist überdem durch das einstimmigste, allgemeinste und älteste Zeugniß der Kirche so verbürgt, daß von dieser Seite jeder Zweifel abgeschnitten ist. Die Frage kann nur die sein, ob das Dankgebet als etwas so Wesentliches angesehen ward, daß der Kelch nach ihm genannt werden konnte. Auch diese Frage bejaht die alte Kirche, welche nach jenem Dankgebete das Abendmahl Eucharistie nannte. Schon Ignatius hat diesen Namen (Smyrn. c. 2.: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται*). Justinus erklärt ausdrücklich, daß Eucharistie von jenem Dankgebete, welches der Vorsteher spricht mit dem Amen der Gemeinde, seinen Namen hat (apol. I. c. 65. 66.). Indeß nennt Paulus doch nur den Becher den der *εὐλογία*, während er das Brot als das des Brechens bezeichnet. Man erwartet, daß *εὐλογία* etwas dem Becher specifisch Eignendes bezeichne. Daß bloß beim Becher ein Dankgebet gesprochen worden sei, wird wohl Niemand aufstellen wollen. Dankgebet ist aber nicht einmal etwas dem Abendmahle

als solchem Eigenthümliches nach dem Grundsatze 1 Tim. 4, 4. 5. Wenn die alte Kirche das Abendmahl Eucharistie nennt nach dem Dankgebete, so kommt, wie wir sehen werden, ganz besonders der Inhalt desselben in Betracht. Auch würde man gerade von Paulus, der bei den Einsetzungsworten εὐχαριστήσας hat, εὐχαριστία erwarten. Dazu kommt endlich, daß, wie schon Calvin gegen Erasmus, der diese Auslegung im Reformationszeitalter vertritt, bemerkt hat, die Konstruktion von εὐλογεῖν mit ὅ im Sinne von Danken schwierig und gezwungen ist.

Am gewöhnlichsten heißt εὐλογεῖν im N. T. segnen, εὐλογία der Segen. Gegen die Auslegung: Der Kelch des Segens, welchen wir segnen, kann kein sprachlicher Einwand gemacht werden. Die Menge von Fragen, welche Schulz gegen die sachliche Zulässigkeit derselben erhoben hat (S. 197.), schlägt die eine Thatsache nieder, daß nach der rabbinischen Tradition der dritte Becher, welcher den Genuß der Speisen beschloß, der Becher des Segens (כּוֹס הַבְּרָכָה) hieß. „Wenn das Mahl beendigt war, so gab der Hausvater dadurch das Zeichen zum Aufhören, daß er das letzte Stückchen Fleisch vom Passahlamm aß. Nun durfte Niemand mehr etwas von den Speisen genießen. Der Hausvater wusch sich die Hände und sprach ein Dankgebet für die genossenen Speisen; dann mischte er den dritten Becher, welcher Becher der Segnung hieß und nach vorangegangener Lobpreisung getrunken wurde (Friedlieb, Arch. d. Leidensgesch. S. 57.)." Den Becher nun, welchen Paulus hier den Becher des Segens heißt, nahm auch Christus nach dem Abendmahle. Aus dieser geschichtlichen Beziehung erklärt sich unser Ausdruck vollkommen, wie es auch die herrschende Ansicht der Ausleger ist. Wozu aber noch der Zusatz: welchen wir segnen? Wenn der Ausdruck Becher des Segens aus dem Passahmahle herübergenommen worden ist, so ist dieß eben nicht von Paulus geschehen, sondern vom kirchlichen Sprachgebrauche. Dieß ist ein vieldeutiger Ausdruck. Paulus giebt ihm durch jenen Relativsatz eine nähere Bestimmung. Der Abendmahlskelch heißt Kelch des Segens, sofern er gesegnet wird. Was heißt hier segnen? Ohne Zweifel, wie Theophylaktus schon auslegt: Dem Becher die Weihe zu seiner Abendmahlsbestimmung ertheilen (ὃ εὐλογοῦντες κατασκευάζομεν).

Die Abendmahlsbestimmung des Kelches ist, die Gemeinschaft des Blutes Christi zu sein. Der Segen ist es also, welcher den Kelch zu dem macht, was ihm Paulus hier zuschreibt. Der Segen muß also das Wort enthalten haben, welches die höhere Bedeutung des Kelches wirkt, was nur das Wort Christi sein kann, von dem unser Vers eine Paraphrase ist. Daß es das Wort Christi ist, wodurch in die Elemente höherer Inhalt kommt, spricht die alte Kirche (besonders Justinus, Irenäus, Origenes) bestimmt aus. Dieß Wort war der Wesensinhalt des Dankgebetes, von welchem die Elemente den Namen Eucharistie empfingen. Und so mögen schon im apostolischen Zeitalter in Form eines Dankgebetes die Einsetzungsworte über die Elemente gesprochen worden sein. Besteht also das Segnen in der Weihe, welche die Elemente durch das Wort empfangen, so hat es die Analogie des Passahmahles und der Einsetzung des Abendmahles für sich und ist durch das älteste Zeugniß über die Abendmahlsfeier nahe gelegt, daß Einer, naturgemäß ein amtlich Berufener, dieß Wort der Weihe aussprach.[1] Er that es aber mit dem Amen der Gemeinde: daher *εὐλογοῦμεν*.

Wenden wir uns nun zu dem das Brot näher bestimmenden Relativsatze *ὃ κλῶμεν*. Der Ausdruck Brot brechen steht im N. T. öfter vom Hausvater, welcher das Brot zum Genusse vorbereitet (Matth. 14, 19. 15, 36. Mark. 8, 6. 19. Luk. 24, 20. 35. Apostg. 20, 7 ff. 27, 35.). In diesem Sinne brach Christus beim Abendmahle das Brot, wie es durch die Sitte gegeben war beim Passahmahle (Friedlieb a. a. O. S. 56.). So steht vom Liebesmahle und dem mit ihm verbundenen Abendmahle der Gesammtausdruck Brechen des Brotes (Apostg. 2, 42. 46. 20, 27.). Paulus übernimmt bei dem Liebesmahle Apostg. 20, 7 ff. die Stelle des Hausvaters (V. 11.). Wahrscheinlich erklärt sich der Gesammtausdruck Brot brechen vom Abendmahle. Weil das Abendmahl

1. Justinus sagt a. a. O.: *Προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος· καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ᾽ αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται… εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ᾽ ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν.*

9 *

doch die eigentliche Substanz des Liebesmahles war (1 Kor. 11, 20.) so gab das Brot, welches somit die Hauptspeise war, dem Ganzen den Namen. Wie Becher des Segens ein usueller Ausdruck war, so bezeichnete das Brechen des Brotes eine charakteristische Seite des Abendmahles. Warum ward indeß beim Abendmahle das Brechen so accentuirt? Schon beim Passahmahle war das Brechen der Akt der Weihe, der zugleich eine symbolische Bedeutung hatte (Friedlieb a. a. O.). Beim Abendmahle brach Christus das Brot unter Dankgebet (Paulus und Lukas: εὐχαριστήσας ἔκλασε, Matthäus und Markus: εὐλογήσας ἔκλασε). Wenn bei jedem Mahle der Hausvater das Brot dadurch, daß er es brach, zum Genusse bestimmte, so gab Christus dem Brote dadurch, daß er es unter Gebet brach, um so mehr seine höhere Bestimmung, als das Brechen des Brotes Symbol des zu brechenden Leibes war. Das Brechen des Brotes ist also die Weihe desselben zu seiner Abendmahlsbestimmung, vollkommen parallel dem Segnen des Bechers. Daß dieß nicht von der ganzen Gemeinde, sondern von Einem geschah, den sein Amt zur Stelle des Hausvaters berechtigte, sehen wir aus Apostg. 20, 7. Dieß wirft ein neues Licht auf das, was wir vorhin von der Weihe des Kelches sprachen. Der wahre Hausvater, welcher für alle Zeiten dieß Mahl ausrichtet, ist Christus. Er hat das Amt die Elemente zu weihen seiner Kirche überlassen. Uebt es nun Einer, so thut es die Kirche in ihm. Daher κλῶμεν.

2. Der gesegnete Kelch ist die Gemeinschaft des Blutes Christi, das gebrochene Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi. *Κοινωνία* hat von der Grundbedeutung Gemeinschaft aus im N. T. einen dreifachen Sinn. Es heißt Mittheilung (Röm. 15, 26. Hebr. 13, 16.), christliche Darreichung, so daß der Genitiv den Gegenstand der Darreichung bezeichnet; es heißt Gemeinleben, in welchem Jemand steht (Apostg. 2, 42. Gal. 2, 9. 1 Joh. 1, 3. 6. 7., am natürlichsten auch 2 Kor. 13, 13. Phil. 1, 5. 2, 1.), so daß der Genitiv das Element, die Substanz dieses Gemeinlebens ausdrückt; es heißt Gemeinschaft mit etwas (1 Kor. 1, 9. 2 Kor. 8, 4. Eph. 3, 9. Phil. 3, 10. Phil. 6.), so daß der Genitiv das Objekt bezeichnet, mit dem man in Verbindung tritt. Die erste Bedeutung haben Luther, neuerdings Kling und Bill-

roth angenommen: Das Brot ist die Darreichung des Leibes, der Kelch die Darreichung des Blutes. Die zweite Bedeutung behaupteten Erasmus und Zwingli, indem sie den Leib Christi von der Kirche verstanden. Für das Blut schlugen Schulz und Schultheß: Blutsverwandtschaft mit Christo vor. Aber wenn diese Auslegungen scheinbarer wären als sie sind, so würden sie schon deshalb unzulässig sein, weil sie den Zusammenhang nicht beachten. Der Apostel vergleicht das Abendmahl mit den Opfermahlen der Juden und Heiden. Sehet das Israel im Fleische an: sind nicht die, welche das Opfer essen, Genossen (*κοινωνοί*) des Altars? Weil, was die Heiden opfern, sie den Dämonen opfern, und nicht Gott, so will ich nicht, daß ihr Genossen (*κοινωνοί*) der Dämonen seid. Die Genossenschaft des Altars der Götter fordert für unsere Stelle eine Genossenschaft des Leibes und Blutes in dem Sinne, daß Leib und Blut das sind, womit wir in Genossenschaft, in Verbindung treten, also in der dritten Bedeutung. Was soll nun heißen: der Kelch ist die Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Dort sind die Subjekte der Gemeinschaft Menschen. Die das Opferfleisch Genießenden treten in Verbindung mit dem Altar, den Göttern. Wodurch? Offenbar: durch das Opferfleisch. Nach V. 21.: Ihr könnt nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Dämonen Kelch; ihr könnt nicht zugleich theilhaftig sein des Tisches des Herrn und des Tisches der Dämonen: entspricht der Kelch des Abendmahles dem Opfertranke, das Brot des Abendmahles dem Opferfleische. Sind nun das Opferfleisch und der Opfertrank die Medien der Gemeinschaft mit dem Göttlichen, welchem sie gelten, so sind wir berechtigt, *κοινωνία* auszulegen: Medium der Gemeinschaft (wie die alten Dogmatiker) oder id, per quod fit communio (Grotius), eine Erklärung, die auch neuerer (keinesweges nur konfessionell gesinnter) Ausleger (de Wette, Fritzsche, Meyer u. A.) Zustimmung hat. So hat schon Ignatius ausgelegt, wenn er unverkennbar im Anschlusse an unsere Stelle Phil. c. 4. sagt: — *καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος*, was doch nicht anders verstanden werden kann als: um uns zu vereinigen mit dem Blute Christi. Belege für diese Art von Metonymie giebt Rodatz (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1844. H. 1. S. 131 ff.). Der gesegnete Kelch also ist das,

was uns in Verbindung setzt mit dem Blute Christi. Man sagt auch hier: Blut steht für Tod, indem man sich auf die Opferbeziehung, in welche das Blut hier gestellt wird, beruft. Will man aber den Leib Christi auch in Tod auflösen? Dieß ist doch offenbar unzulässig. Uebrigens ist, wie im zweiten Kapitel schon entwickelt worden ist, hier nicht von Sündopfern, sondern von Friedensopfern die Rede, so daß Leib und Blut Christi als Träger des Lebens in Betracht kommen. In keiner Weise kann Leib und Blut = Tod sein. Wenn bei den Opfermahlen der Juden und Heiden Fleisch und Trank das Medium ist, welches mit dem Göttlichen, mit dem Altar und den Göttern in Verbindung setzt, so ist das Höhere, womit Brot und Wein verbinden, Leib und Blut. Parallel steht also bei den Opfermahlen der Juden der Altar (θυσιαστήριον) dem Leibe und Blute. Der Altar ist nach 2 Mos. 20, 21 ff. die Stätte, wo sich Gott offenbart, wo er in Verbindung tritt mit seinem Volke, welches im Opfer sich naht, mit ihm in Verbindung zu treten. Es scheint also, als ob man im Altar nur einen abstrakten Ausdruck habe für Gott, wie es bei den Heiden geradezu heißt: Genossen der Götter oder Dämonen (de Wette). Aber die Gemeinschaft, in der Gott mit Israel stand, war eine bundesökonomisch geordnete. Nur durch den Altar vermittelte sich das Volk mit Gott und Gott mit dem Volke (Olshausen, Meyer). Paulus unterscheidet also im Opfermahle der Juden das Fleisch, welches, an und für sich betrachtet, bloßes Fleisch ist, von der himmlischen Kraft, Gemeinschaft zu wirken mit dem am Altare sich mit seinem Volke sakramental in Verbindung setzenden Bundesgott, welche es als Opferfleisch hat. Wie das geweihte Fleisch Medium ist der sakramentalen Bundesgemeinschaft, so vermittelt das geweihte Brot die Gemeinschaft mit dem im Leibe Christi sich uns mittheilenden göttlichen Leben.

Ist diese Gemeinschaft nun eine reale, oder eine bloß symbolische? Unsere Worte sind eine Paraphrase der Einsetzungsworte. Hat sich uns ergeben, daß dort die symbolische Auslegung unzulässig ist, so ist die Frage schon damit erledigt. Wir haben gesehen, wie in dieser Paraphrase die Veränderung des Subjektes auch eine Veränderung des Prädikates nach sich ziehen mußte.

Das Brot ist nicht Leib, sondern Medium, Träger, Gemeinschaft des Leibes. In einer Umschreibung erwartet doch Jeder eigentliche Ausdrücke. Bei einer nur symbolischen Präsenz des Leibes und Blutes Christi bedurfte es dieses Hilfsausdruckes nicht: Brot und Wein sind Leib und Blut, eben weil sie es nicht wirklich sind. Weil das dieß der Einsetzungsworte nicht bloß Brot und Wein ist, sondern wesentlich Leib und Blut, bedurfte es, wenn Paulus die bloßen Elemente zu Subjekten machte, eines besonderen Wortes, das die Verbindung, in welcher im Abendmahle die Elemente mit ihrem himmlischen Inhalt stehen, ausdrückte. Und man sehe doch nur auf den Zusammenhang. Der Apostel will beweisen, daß Opferfleisch essen nicht eine gleichgiltige Sache sei. Ist auch der heidnische Gott nicht der wahre Gott, setzt auch das heidnische Opfermahl nicht in wirkliche Gemeinschaft mit dem wirklichen Gott, so liegt doch in ihm eine dämonische Kraft. Diese Kraft des heidnischen Opfermahles erläutert der Apostel aus der Kraft des jüdischen, in Verbindung mit dem Altar zu setzen. Hier ist doch unfehlbar die Gemeinschaft nicht eine symbolische, sondern eine reale. Die Realität der Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen beim Opfermahle fordert durchaus eine reale Gemeinschaft mit Leib und Blut des Herrn. Und zwar um so mehr, als der Apostel nicht, wie wir, von der Realität der Gemeinschaft mit dem Göttlichen beim Opfermahle ausgeht, um die Realität der Abendmahlsgemeinschaft zu erweisen, sondern umgekehrt. Die ganze Beweisführung des Apostels sinkt in nichts zusammen, wenn Brot und Wein bloße Symbole der Gemeinschaft mit Leib und Blut sind. Dieß haben auch unter den Neueren Olshausen, Rodatz (a. a. O.), Osiander mit mehr oder weniger Entschiedenheit anerkannt. Und so wäre uns denn in dieser Stelle ein festes apostolisches Zeugniß geworden für unsere d. h. die lutherische Auslegung der Einsetzungsworte.[1]

1. Die Calvin'sche Auslegung (Ex circumstantia loci judicare licet, *κοινωνίαν* sanguinis esse societatem, quae nobis est cum Christi sanguine, dum simul omnes nos in corpus suum inserit, ut vivat in nobis et nos in ipso. Jam vero quod vocatur calix communionis, figuratam loquutionem esse fateor: modo non tollatur figurae veritas: hoc est, modo res quoque ipsa adsit, nec minus sanguinis communionem *anima* percipiat, quam ore vinum bibimus) ist ein trauriges Beispiel, in welchen Windungen und Krümmungen sich dieser große Exeget ergehen konnte, wo ihm das Wort zu stark war. „Ganz

3. V. 17. Ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.

Den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen bestimmt eine Anzahl Exegeten so, daß sie in V. 17. den Grund von V. 16. ausgesprochen finden. Und zwar übersetzen einige: Denn ein Brot, (d. h.) ein Leib sind wir die Vielen (Zwingli, Schulz,

---

verwerflich sind die rationalistischen Deutungen des σῶμα auf die Gemeine Christi, seinen idealen Leib, nach Rosenmüller, Schultheß, des αἷμα auf Abstammung im geistlichen Sinn, Art und Geist, des σῶμα καὶ αἷμα auf die ganze sittliche Persönlichkeit und Eigenthümlichkeit Christi (nach Pott), lauter Ausflüchte, wodurch die so nahe liegende Beziehung auf Christum, den für uns Geopferten, vernichtet wird (Osiander S. 448.)." Die Behauptung von Olshausen, daß die calvinische Abendmahlslehre sich mit dieser Stelle noch vertrüge, hat Rodatz mit Recht (a. a. O. S. 42.) in ihrer Grundlosigkeit dargestellt. Meyer erklärt, daß hier nicht von einer symbolischen, sondern einer wirklichen Gemeinschaft die Rede sei. „Was für eine Participation es aber sei, gehörte Paulo nicht hieher, weil es ihm hier bloß auf die κοινωνία ankam, nicht auf ihre Natur, welche bei den verschiedenen Analogis (V. 18. 20.) verschieden war. Aus u. St. kann daher nicht eruirt werden, ob Paulus eine irgendwie reelle, wohl gar materielle, oder aber eine ideale Participation am Leibe und Blute Christi im Abendmahle gedacht habe. Wohl aber erhellt aus 11, 24. 25., daß Paulus keine andere als die letztere verstehen konnte, weil bei der Einsetzung des Abendmahles der Leib Christi noch nicht getödtet war und sein Blut noch in seinen Adern floß." Diese ideale Participation muß ich mit Rodatz (a. a. O. S. 35 ff.) durchaus für eine unhaltbare erklären, wenn Meyer doch sowohl Leib und Blut Christi als die Gemeinschaft eigentlich nimmt. „Die Beschuldigung, daß eine ideale Participation an dem wirklich getödteten Leibe und vergossenen Blute Christi ein logischer Widerspruch sei (Rodatz), übersieht, daß der inneren Aneignung auch das materielle Gebiet nicht entzogen ist. Die mystische Gemeinschaft kann sich auf ein materielles Objekt beziehen, ohne eine symbolische Vermittelung auszuschließen, in welcher signatum non cum signo, sed nobiscum unitur (Voss. d. bapt. p. 11.)." Wenn Brot und Wein, wie Meyer zugesteht, in Verbindung setzen mit Leib und Blut Christi, welcher Art diese Verbindung auch sei, so entsteht eine wirkliche, reelle Verbindung, nicht eine ideale. Meyer will nun wohl sagen: eine spirituelle nach calvinischer Art. Hier muß er aber einmal bedenken, daß Paulus von den Opfermahlen der Juden und Heiden nicht sagt, daß sie mit der Leiblichkeit des Göttlichen in Verbindung setzen, zweitens daß der Ausdruck Gemeinschaft des Leibes und Blutes jedenfalls ein Ineinander des Leibes Christi und des Brotes aussagt, eine Leiblichkeit aber, die sich durch ein leibliches Medium dem leiblichen Genusse vermittelt, wohl dem Geiste zu Gute kommen kann, nicht aber eine spirituelle Gemeinschaft motivirt. Beachtenswerth ist das Zugeständniß Osiander's, eines offenbar weitkirchlichen Theologen: „Die Stelle ist von den drei kirchlichen Theorien einer realen Gegenwart im Abendmahle benutzt worden und läßt sich in ihrer Simplicität bis auf einen gewissen Grad von allen benutzen; doch schließt der Begriff der Gemeinschaft, scharf gefaßt, den der realen Verschiedenheit der verbundenen Elemente noch ein und den der Vermischung und Verwandlung aus; der strengen Formelsprache des lutherischen Lehrbegriffs in, cum et sub schließt sich der Begriff am nächsten an."

Olshausen); andere: Denn ein Brot ist es, ein Leib sind wir die Vielen, d. h. denn dadurch, daß ein Brot im Abendmahle gegessen wird, bilden wir Christen, obgleich wir viele Individuen sind, zusammen einen (ethischen) Leib (Meyer, de Wette). Die erste Auslegung ist aus auf der Hand liegenden, schon sattsam entwickelten Gründen (Rodatz, Osiander) unhaltbar. Die zweite macht zunächst den Eindruck des Künstlichen. Hebt sie einerseits die asyndetische Stellung dieses Verses nach der gewöhnlichen Erklärung, so erzeugt sie anderseits ein Asyndeton, für welches sich gewiß kein Beleg bei Paulus findet, zu dessen Härte der matte Nachsatz ein seltsames Widerspiel bildet. Und wie kann die Einheit des Leibes Christi, die durch die Einheit des Brotes dargestellt oder auch erzeugt ist, ein Grund sein für den Genuß des Leibes Christi? „Diese Einigung zu einem Leibe durch den Genuß des einen Brotes könnte nicht sein, wenn dieser Genuß nicht die κοινωνία des Leibes Christi wäre, welches eben das efficiens des einen Leibes ist. Der Beweis geht ab effectu (welchen der Genuß des einen Brotes an und für sich nicht haben kann) ad causam (welche nur darin liegen kann, daß dieser Genuß die Gemeinschaft des Leibes Christi ist). Diese Argumentation aber enthält nicht eine logische Umkehrung (Einwand von Rodatz), sondern sowohl die Wirkung als auch die Ursache konnte, je nach dem Bedürfnisse, aus dem christlichen Bewußtsein als Prämisse gesetzt werden. Eine ähnliche Argumentation ab effectu ad causam s. 12, 12. (Meyer)." An und für sich kann man sich denken, daß der Apostel aus der Einheit des Leibes Christi, welche die Christen bilden, auf die Realität des Leibes Christi, welchen sie im Abendmahl empfangen, habe schließen können, indem wir nicht weiter untersuchen wollen, wie dieß Meyer mit jener „idealen Participation" zu bestreiten gedenkt. Allein was soll denn die Einheit des Brotes? Wie man auch V. 17. auslegen mag: so viel ist sicher, daß Paulus die Einheit der Kirche aus dem Genusse des einen Brotes begründen will. Wenn ich nun zugestehen will, daß Brot hier das einschließt, dessen Gemeinschaft es ist, nämlich den Leib Christi, so würden wir einen Grund haben, den der Apostel mit dem zu Begründenden (V. 16.) weiter begründen muß. Nein, wagen wir lieber für

einen Gedanken, der ohne Zweifel ein Seitengedanke in dieser Stelle ist, mit dem der Apostel nichts weiter begründen will, ein praktisches Korollar, eine Beziehung, die nicht weiter verfolgt wird, ein grammatisches Asyndeton, als daß wir dem Apostel ein solches Gedankengewirr anmuthen. Wir übersetzen also mit bewährten Auslegern (Calvin, Bengel, Rückert, Rodatz u. A.): Weil es ein Brot ist, so sind wir die Vielen ein Leib. Auf den ersten Blick scheint dieser Schluß von der Einheit des Brotes auf die Einheit des Leibes eine Kombination heterogener Art zu sein. Die Einheit des Brotes stellt die Einheit des Leibes Christi dar, wie das Gebrochensein des Brotes die Auflösung des Leibes Christi (S. 102.). Wie kann nun dieß Symbol der Einheit des Leibes Christi (im eigentlichen Sinne) die Einheit des Leibes Christi d. h. der Kirche begründen? Der Apostel zieht eine Uebergangslinie in dem Zusatze: denn wir genießen von einem Brote. Also nicht das eine Brot an und für sich, sondern der Genuß des einen Brotes, der gemeinsame, begründet die Einheit der Kirche. Die vielen Genießenden, welche vor dem Genusse schon als Christen in Gemeinschaft stehen (*οἱ πολλοί* und nicht *πολλοί*), werden durch das eine Brot, welches sie gemeinsam genießen, ein Leib. Gemeinsamer Genuß eines Lebenselementes vereinigt immer die Genießenden unter sich, wie die von Grotius aus Diogenes Laërtius beigebrachte Stelle: *ἐφ' ἕνα ἄρτον οἱ πάλαι τῶν φίλων ἐφοίτων, καθάπερ καὶ οἱ νῦν βάρβαροι· κ. τ. λ.* aussagt. Eine also begründete Einheit mag man mit Grotius bestimmen: Omnes nempe, qui eidem mensae sacrae pariter accumbimus, et unam facimus *φρατρίαν*, quae *φρατρία* totius ecclesiae gerit imaginem. Aber die Gemeinschaft des Leibes Christi ist ein zu bestimmter, zu starker, zu realer Begriff für solch eine Wendung. Warum, fragt man ganz natürlich, setzt denn der Apostel das, was die Genießenden zu einem Leibe macht, nicht in den Leib Christi, dessen Gemeinschaft das gebrochene Brot ist? Die Stelle Eph. 5, 30.: *Ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ*, sie mag auf das Abendmahl sich beziehen oder nicht, sagt aus, daß die Einheit des Leibes Christi d. h. der Kirche wurzele in der Einheit mit dem verklärten Leibe Christi. Somit wäre der

Gedanke, daß der Genuß des himmlischen Leibes Christi die Vielen zu einem Leibe zusammenschließe, im Geiste des Paulus. Im unmittelbaren Anschlusse an eine Stelle, in welcher das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi genannt wird, in einer Stelle, wo nicht das Brot an sich, sondern der Genuß des Brotes als das die Einheit Begründende bezeichnet wird, dürfen wir Brot synekdochisch nehmen für das, dessen Träger es ist. Der Genuß des geweihten Brotes, von dem doch hier die Rede ist, schließt den Leib Christi ein. Paulus setzt wahrscheinlich Brot, weil die Einheit des verklärten Leibes Christi sich nur in seinem Symbole und Träger für die Anschauung darstellt. Für einen Schluß aber, der zugleich eine Ermahnung in sich schließt, die besonders in der korinthischen Gemeinde nöthig war, ist eine Thatsache der Anschauung immer eine erwünschte Prämisse.

Der Apostel Paulus hebt hier eine Seite des Abendmahles hervor, die für den Begriff desselben von hoher Wichtigkeit ist. Das Abendmahl, wesentlich Vereinigung mit Christo durch dessen Leib und Blut, ist auch ein Akt der Vereinigung der Genießenden unter sich, ein Mittel der Einheit des Leibes Christi: Kommunion.

4. An die Auslegung von 1 Kor. 10, 17. schließt sich am sachgemäßesten die Frage, ob die schon berührte Stelle Eph. 5, 29—32. einen Anklang an das Abendmahl enthalte. Daß man diese Frage aufwerfen kann, mag denen, welche dieß von vorn herein für eine mystisch-orthodoxe Grille zu halten geneigt sind, der Umstand sagen, daß schon Irenäus (adv. haer. V. 2, 3.), Theodoretus und Theophylaktus, nicht bloß Calov, sondern auch Calvin und Grotius, unter den Neueren neben Harleß, Olshausen, Delitzsch u. A. auch Holzhausen eine Beziehung auf das Abendmahl in dieser Stelle gefunden haben.

Das Verhältniß des Mannes zum Weibe vergleicht der Apostel mit dem Verhältnisse Christi zur Gemeinde. Christus ist das Haupt der Gemeinde. Wie ihm die Gemeinde unterthan ist, so sollen die Weiber den Männern gehorchen. Aber nicht in selbherrischer Genügsamkeit steht Christus über der Gemeinde. Das Haupt bestimmt zwar den Leib, ist aber nicht ohne den Leib, hat am Leibe seine nothwendige Ergänzung, bildet einen Organismus

mit dem Leibe. So soll der Mann denn, indem er das Weib durch seinen Willen bestimmt, in ihr sein anderes Ich, seinen Leib lieben. So selbstlos ist die Liebe Christi gewesen, daß er für die Gemeinde sich in den Tod gegeben hat, und so heilig, daß er nur das wahre Ich der Gemeinde sucht, ihre Heiligung. Die Taufe ist das Brautbad, durch welches Christus kraft seiner in den Tod gegangenen Liebe seine Erkorene reinigt, daß sie vor ihm dem Heiligen dastehe eine Heilige. Also sollen auch die Männer ihre Weiber lieben als ihre eigenen Leiber. Wer sein Weib liebet, der liebet sich selbst (V. 28.).

V. 29. *Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν·*

V. 30. *Ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ.*

V. 31. *Ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.*

V. 32. *Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.*

Im Allgemeinen muß noch bevorwortet werden, daß, wenn der Apostel durch das Verhältniß Christi zur Gemeinde eigentlich das eheliche Verhältniß beleuchten will, er doch auch zugleich jenes Verhältniß durch dieses in ein helleres Licht setzen will. Beide Verhältnisse sollen wechselseitig auf einander ihre Schlaglichter werfen. Wir haben also eigentlich eine Parallele: eine Darstellungsform, welche der verstandesfeine, elastische, tief kombinatorische Geist des Apostels liebt. Die in Parallele gesetzten Verhältnisse werden durch ein gemeinsames Bild, das Verhältniß des Hauptes zum Leibe, kombinirt. Wie der Mensch durch den Naturzug getrieben wird, seinen Leib zu nähren und zu pflegen (eigentlich wärmen), so soll der Mann auch für das Weib, die sein Leib ist, in jeder Weise sorgen. So nährt und pflegt Christus ja auch seine Gemeinde. Was der Mensch als Naturwesen im Naturzuge für seinen Leib thut, was das Haupt der Kirche in

göttlicher Naturnothwendigkeit für seinen Leib thut, das soll der Mann mit einer durch den Geist Christi verklärten Naturliebe für sein Weib thun. Da das Gleichniß des Nährens und Pflegens in seiner Anwendung auf die Ehe nicht bloß auf die leibliche Fürsorge des Mannes zu beschränken ist, so, scheint es, kann es auch bei Christo von der geistlichen Pflege verstanden werden. Jedenfalls aber erscheint die Liebe des Hauptes zu seiner Gemeinde nun in einer neuen Gestalt. Vorher war sie grundlegend, erzeugend. Jetzt ist sie erhaltend. Zunächst muß indeß erinnert werden, daß das Nähren und Pflegen Christi nicht als Deutung jenes leiblichen Nährens und Pflegens dasteht, sondern im Anschlusse an dasselbe (καθὼς καὶ), und zwar so, daß es aus eben dem Satze, in dem es leiblich steht, supplirt werden muß, was beides naturgemäß — nothwendig wollen wir nicht sagen — auch an ein leibliches Nähren und Pflegen denken läßt. Ferner muß, um über die Qualität dieses Nährens zu entscheiden, vor Allem erwogen werden, in welcher Qualität die Kirche Christo gegenübersteht. Dieß sagt V. 30. deutlich. Weil wir Glieder seines Leibes sind, von seinem Fleisch und von seinem Bein. Leib Christi ist der bekannte Ausdruck, den Delitzsch in seinen vier Büchern von der Kirche mit Recht als die Grundbestimmung des N. T. über das Wesen der Kirche dargestellt hat. Ohne Frage ist dieser Leib nicht identisch mit dem verklärten Leibe Christi (Phil. 3, 21.). Ist nun Leib Christi ein metaphorischer Ausdruck für Kirche: „Was für ein Gedanke," ruft Harleß mit Recht aus, „Christus liebt seine Gemeinde, denn wir sind Glieder seiner Gemeinde!" Und doch können wir unmöglich sagen, daß die Gläubigen wirkliche Glieder des verklärten Leibes Christi sind. Leib Christi muß mehr sein als ein bloß metaphorischer Ausdruck und doch nicht der verklärte Leib Christi. Der Apostel fügt hinzu: von seinem Fleisch und von seinem Bein. Diese Worte sind aus 1 Mos. 2, 24. Adam nennt das Weib, das wirklich aus seinem Leibe geschaffen ist, Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch. Der Sinn unseres Verses also wäre: Wir sind Glieder eines Leibes, welcher seinen Entstehungsgrund in Christi Leibe hat. Wie das Weib nicht denselben Leib hatte, welchen der Mann, so ist auch der Leib der

Kirche nicht identisch mit dem wirklichen Leibe Christi; wie aber der Leib des Weibes aus dem Leibe des Mannes gemacht war, so liegt dem Leibe der Kirche der wirkliche Leib Christi zu Grunde. Wiefern aber ist denn der Leib der Kirche aus dem Leibe Christi? Die Erklärung, daß wir von Christi Fleisch sind, weil er unser Fleisch annahm (Augustinus u. A.) ist so offenbar verkehrt, die von seinem die Kirche gründenden Tode (Calov, Grotius u. A.) so sprach- und sachwidrig, die gewöhnliche von „der geistigen Genesis aus Christo" (Chrysostomus, Calvin, Bengel, Meyer, de Wette u. A.) so vag, dem Citate so wenig entsprechend, dem σάρξ nicht minder als dem σῶμα entgegen, daß wir nur die wörtliche, einfache, dem Zusammenhange allein gemäße, nach der der Leib Christi wirklich vom Leibe Christi ist (Harleß, Olshausen), für berechtigt halten können. So löst sich auch jene Frage, wiefern σῶμα mehr als Metapher und doch nicht der wirkliche Leib Christi sein kann. Christi wirklicher Leib ist vom heiligen Geiste gebildet worden. Wo der Geist Christi ist, ist Christus, welcher der Geist ist (2 Kor. 3, 17.). Wenn schon der Geist Christi ausgegangen ist von ihm, so bleibt er doch in Lebenseinheit mit Christo. Was der Geist Christi durchdringt, wird ebensomit in Lebenseinheit mit Christo gesetzt (Joh. 14, 16 ff. Joh. 17, 20 ff. Röm. 8, 9.). Ist nun die Kirche ein Organismus, deren Lebensagens der Geist Christi ist (m. Lehre vom heil. Geiste I. S. 91. 92.), so steht er ebensomit in Lebenseinheit mit Christo. Wie Christus nicht ist ohne den heiligen Geist, so ist er auch nicht ohne Kirche. Wie das Haupt den Leib nur bewegen kann, weil es vom Leibe bewegt wird, so hat sich auch das Haupt der Kirche abhängig gemacht von all den Lebensbewegungen, welche die Kirche durchziehen. Die Kirche ist der erweiterte Leib Christi, in dem derselbe Geist lebt, welcher im wirklichen Leibe Christi lebt. Allein nicht bloß der Geist Christi ist übergegangen in den Organismus der Kirche, sondern auch sein Leib. Die verklärte Leiblichkeit Christi ist nicht minder das Einheitsband der Kirche als sein Geist. Christus geht mit seinem Geiste und mit seinem Leibe in den geheimnißvollen Organismus der Kirche ein. So kann denn der Apostel sagen: Die Glieder der Kirche sind von seinem Fleisch und Bein. Heißt

es nun, daß Christus die Gemeinde nährt und pflegt, weil wir Glieder seines Leibes sind, von seinem Fleisch und von seinem Bein: so kann nach dem, was der Apostel unmittelbar vorher von der instinktartigen Liebe, mit welcher der Mensch seinen Leib nährt, gesagt hat, das nur heißen: der Grund, aus dem Christus seine Kirche nährt, ist, weil sie ihm so nahe steht, wie dem Menschen sein Leib, als ein Leib seines Fleisches. So kann man denn nur an ein leibliches Nähren denken, weil eben das zu nährende Objekt eine Leiblichkeit ist. Der Mann ernährt das Weib, weil es sein erweiterter Leib ist: Christus nährt die Kirche, weil sie ebenfalls sein erweiterter Leib ist. Womit aber nährt Christus seine Gemeinde? Es liegt so nahe zu antworten: Wenn die Leiblichkeit Christi das ist, was die Kirche bedingt, so ist die Leiblichkeit Christi auch das, was sie erhält. Doch hören wir erst, was Paulus weiter sagt. Er fährt fort in dem Citate. Um deswillen wird ein Mensch verlassen Vater und Mutter und seinem Weibe anhangen und werden zwei **ein** Fleisch sein. Weil das Weib von des Mannes Leib ist, so setzt der Mann Alles daran, um diese Einheit wiederherzustellen, um ein Fleisch mit seinem Weibe zu werden. Diese Einheit des Fleisches ist wohl von dem ganzen ehelichen Verhältnisse gesagt. Sie kommt aber in der geschlechtlichen Vereinigung zur höchsten Erscheinung, gewissermaßen zu ihrer sakramentalen Höhe. Dieß spricht nun Paulus (V. 32.) von Christo und der Gemeinde. Hatte der vorhergehende V. ausgesprochen, was die Gemeinde in Beziehung auf das Haupt ist, so sagt dieser, was Christus seinerseits thut: daher die Veränderung des *ἕνεκεν τούτου* der LXX in *ἀντὶ τούτου*. Der Mann, welcher Vater und Mutter verläßt, kann nur Christus sein, das Weib die Kirche. Vater und Mutter, die Christus verläßt, können doch nur von der göttlichen Herrlichkeit verstanden werden, deren sich Christus begiebt. Wann aber begiebt sich Christus derselben? Bei der Menschwerdung? Da war das Weib noch nicht vorhanden, war erst zu erzeugen. Das Weib ist schon von Christi Fleisch und Bein, da eben gesagt wird, was dieser Voraussetzung gemäß Christus thut. Das Futurum, was allerdings gegen diese Auffassung spricht, hat Meyer betont, um diese Vereinigung an das Ende der Dinge zu verlegen. „Im

αἰὼν οὗτος ist Christus noch nicht Ehemann, sondern bis zur Parusie noch Bräutigam der Gemeinde, welche er erst bei der Parusie als gereinigte und geheiligte Braut zur ehelichen Verbindung sich darstellt." Allein die Darstellung V. 27. ist keinesweges erst am Ende der Zeiten zu denken. Die Vereinigung Christi mit seiner Kirche in der Vollendung kann unmöglich als ein opferndes Verzichten Christi auf seine himmlische Herrlichkeit gedacht werden. Wir sind an ein Verhältniß der Gegenwart gewiesen. Ein großes Geheimniß ist diese Vereinigung. Christus, aus dessen Leiblichkeit der Leib der Kirche entstanden ist, wird unter Verzichtung auf seine göttliche Herrlichkeit eines Leibes mit der Kirche. Diese Vereinigung der Leiber setzt eben zwei Leiber voraus, den Christi und den der Gemeinde. Daß der Leib der Kirche aus dem Leibe Christi hervorgegangen ist, hebt die relative Selbständigkeit des Leibes der Kirche eben so wenig auf, wie beim Weibe. Die aber aus einander sind, sind für einander. Man wird also die Vereinigung Christi und der Gemeinde in einen Akt setzen müssen, in dem die relative Selbständigkeit beider Leiber aufgehoben wird, in dem beide einen Leib bilden, ein Fleisch, entsprechend dem Gattungsprocesse. Wenn dieser Akt nach V. 29. ein Nähren ist, und zwar ein leibliches, hier aber als Vereinigung der Leiber zu einem Leibe dargestellt wird, so liegt nahe, daß Christus seine Gemeinde damit nährt, daß er ihr seinen Leib giebt. So sind wir an das Abendmahl gewiesen. Die ebenso absprechenden als wohlfeilen Gegenbemerkungen Meyer's können mich nicht abhalten, mich zu Olshausen's Worten zu bekennen. „Wie Mann und Weib zwar immer eins sind in der Liebe, aber in den Momenten der ehelichen Vereinigung, worin das Specifische der Ehe besteht, in besonderem Sinne ein Fleisch werden; so ist auch die Kirche stets ein Geist mit Christo, dem Haupte des Leibes, aber in den Momenten des heil. Abendmahls feiert die gläubige Seele in ganz besonderem Sinne die Vereinigung mit ihrem Heilande, indem sie sein Fleisch und Blut in sich aufnimmt und damit den Keim des unsterblichen Leibes, jenes himmlische σπέρμα, das nicht sündigen läßt (1 Joh. 3, 9.), aus dem die Pflanze des σῶμα πνευματικόν emporwächst."

Wird 1 Kor. 10, 17. der Leib Christi als das Element betrachtet, welches die Einzelnen, die ihn im Abendmahle empfangen, zum Leibe Christi zusammenschließt, so daß also der Gesichtspunkt von den Einzelnen aus genommen wird, so ist hier das Abendmahl der geheimnißvolle Akt, durch den die Kirche als der Leib Christi in den verklärten Leib Christi zurückgeht, aus dem sie erzeugt ist. Der Leib Christi, welcher aus dem verklärten Leibe Christi ist, und eben deshalb für ihn, geht im Abendmahle in ihn.

Wir fühlen, wie unzureichend und dunkel unsere Erklärung ist. Wenn aber nach des Apostels eigenem Ausspruche hier ein großes Geheimniß vorliegt, so ist gewiß der Ausleger nicht auf rechtem Wege, welcher mit dem Bewußtsein, Alles ausgelichtet zu haben, diese wunderbar tiefe Stelle verläßt.

5. Enthält, wie wir uns überzeugt haben, Eph. 5, 29—32. eine Beziehung auf das Abendmahl, so gewinnen wir eine Stelle, welche das Verhältniß der Taufe zum Abendmahle in's Licht setzt. Entspricht die Taufe der Brautweihe, so das Abendmahl der ehelichen Gemeinschaft. Die Taufe giebt der Kirche die Gestalt, in der sie vor Christo erscheinen kann, das Abendmahl vereinigt sie mit Christo zu einem Leibe. Die Taufe macht, daß die Kirche für Christum ist, das Abendmahl, daß sie in Christo ist. Die Taufe macht die Braut, das Abendmahl das Weib. Es fragt sich nun, ob zu den dieß Verhältniß berührenden Stellen auch 1 Kor. 12, 13. gehört.

Καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες [εἰς] ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Unmittelbar vorher ist von den Geistesgaben die Rede, welche ein und derselbe Geist wirkt. Wie ein Leib ist, der doch viele Glieder hat, alle Glieder aber trotz ihrer Vielheit nur einen Leib bilden, so auch Christus. Christus steht offenbar hier für die Kirche, welche eben Christi Leib ist, um die Einheit derselben recht schlagend zu bezeichnen, da Christus nicht getheilt sein kann (1 Kor. 1, 13.). Daß der eine Geist eine Vielheit von Kräften in sich schließt, hebt eben so wenig seine Einheit auf, als die Vielheit der Glieder der Kirche (deren Erbauung ja alle Gaben dienen) die Einheit, in der sie stehen, aufhebt. Alle diese Glieder, aus so verschiedenen Lebensverhältnissen

sie auch hervorgegangen sind, sind eines Leibes. Eines Leibes sind sie geworden durch den einen Geist, in dem sie getauft sind. Nach gewöhnlicher Lesart würde nun das zweite Satzglied lauten: Und Alle sind getränkt worden zu einem Geiste. Allein nach sehr gewichtigen Auktoritäten lesen Lachmann und Tischendorf nicht εἰς ἓν πνεῦμα, sondern nur ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. Diese grammatisch richtige, aber minder geläufige Lesart hat alle Indicien der Richtigkeit für sich. Sie ist die schwerere; sie erklärt die gewöhnliche (zu der Unkenntniß des Sprachgebrauchs und der Parallelismus führte); sie ist durchaus dem Sinne des Apostels gemäß. Denn dem Apostel war nicht die Einheit des Geistes, sondern des Leibes zu erweisen. Nur der Leib ist das Ziel, der Geist ist das Mittel. So hätten wir also den Satz: Wir sind mit einem Geiste getränkt worden. Wenn bei der Taufe der Geist die immanente Ursache ist, so ist hier der Geist die mitgetheilte Wirkung. Dieses Tränken mit dem Geiste verstehen nun viele Ausleger (Chrysostomus, Oekumenius, Theophylaktus, Rückert, de Wette, Meyer) von der Taufe. Allein einmal begreift man doch nicht, warum der Apostel, nachdem er ohne Bild von der Taufe gesprochen, in einem Bilde noch einmal (da die Modifikation, in der hier Geist steht, nicht in Betracht kommen kann) von derselben dasselbe sagt. Zweitens sind Taufen und Trinken, da sie beide ein flüssiges Medium voraussetzen, wohl verwandte Begriffe, aber nie steht Trinken oder Tränken von der Taufe. Die Citate Joh. 7, 37. Apostg. 2, 17. Röm. 5, 5. u. a. sind unpassend. Und so hat sich denn einer großen Anzahl von Auslegern (schon zu Chrysostomus Zeit die Meisten, Luther und die meisten altlutherischen Theologen, Calvin, Beza, Grotius, neuerdings Olshausen, Osiander) die Deutung vom Abendmahle nahe gelegt. Wendet man (Rückert, Meyer) dagegen ein, daß der Aorist ἐποτίσθημεν gleich dem ἐβαπτίσθημεν einen abgeschlossenen Akt der Vergangenheit bezeichne, nicht also einen immer von Neuem sprudelnden Quell: so ist dagegen im Allgemeinen die Bedeutung des Pflegens, welche der Aorist haben kann (Kühner, Gramm. §. 442. 1.), geltend gemacht worden (Osiander). Richtiger antworten wir wohl, daß dem Apostel, welcher das Resultat, daß die Gläubigen

ein Leib sind, auf genetischem Wege darlegen will, es darauf ankam, was dazu geschehen ist, auszudrücken. Er betrachtet das Getränktwerden als eine abgeschlossene That, die eine bestimmte Wirkung erzielt hat. So sagt Gregor von Nyssa (orat. cat. c. 37. ed. Krabinger p. 69.) vom Abendmahle: Ὡς γὰρ τῷ φθοροποιῷ πρὸς τὸ ὑγιαῖνον ἀναμιχθέντι ἅπαν τὸ ἀνακραθὲν συνηχρείωται, οὕτως καὶ τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν. „Die Idee, daß man im Abendmahle den heiligen Geist trinke, ist unbiblisch (Meyer).“ Aber das Vorbild des Abendmahles, der Trank aus dem Felsen, heißt ja bei Paulus πόμα πνευματικόν (1 Kor. 10, 3.), nach Meyer's eigener und richtiger Auslegung, weil dieser Trank Organ des heiligen Geistes war. Daß im Fleische und Blute Christi der Geist es ist, der lebendig macht, sagt ja Christus Joh. 6, 63. Nach 1 Kor. 10, 3. konnte Paulus so reden, ohne mißverstanden zu werden. Er hebt aber den Geist als den eigentlichen Inhalt der Abendmahlsspeise hervor, weil ihm nämlich darauf ankam, das Mittel, aus dem die Einheit des Leibes Christi hervorgeht, zu accentuiren. Die Vielheit der Gnadengaben, welche der eine Geist wirkt, entspricht der Vielheit der Glieder, welche derselbe Geist zur Einheit des Leibes Christi verbindet.

6. Unwidersprechlich ist die Zusammengehörigkeit von Taufe und Abendmahl als geisterfüllter Zeichen der Gnade Gottes in der eben berührten Stelle 1 Kor. 10, 1 ff. ausgesagt. Den Zusammenhang, in dem sie steht, haben wir schon angedeutet.

V. 1. *Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν, καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον,*

V. 2. *Καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ,*

V. 3. *Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον,*

V. 4. *Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· (ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός·) κ. τ. λ.*

Paulus sieht in der Wolkensäule, unter deren Schutz die Kinder Israel ihren Wüstenzug hielten (2 Mos. 13, 21 ff.), im Meere, das ihren Verfolger vernichtete, um sie zu retten (2 Mos. 14.), also in durch Gottes Gnade den Kindern Israel gewährtem Wunderwasser des Heils, welches das Volk ganz warf auf den Mittler Gottes, auf Moses, ein Vorbild der Taufe; in der Wunderspeise des Manna (2 Mos. 16.), dem Wundertranke aus dem Felsen ein Vorbild der Speise und des Trankes im Abendmahle. Die Schwierigkeit, welche diese Typologie hat, steht im umgekehrten Verhältnisse mit der Sicherheit der neutestamentlichen Erfüllung. Wenn man nämlich wirklich zugestehen müßte, daß Paulus sich künstliche Vorbilder der Taufe und des Abendmahles im alten Bunde geschaffen habe, so müßte ihn der Ausgangspunkt von den neutestamentlichen Gnadenzeichen decken.

Die Vergleichungspunkte der Wolkensäule und des Meeres mit der Taufe sind schon angedeutet worden. Die Wolke und das Meer waren Wunderwasser, welche die Israeliten von ihren Feinden schieden, um sie ganz an den Führer zum Lande der Verheißung zu weisen, wie die Taufe das Abthun des alten Menschen, das Anziehen Christi ist (Röm. 6, 4. Gal. 3, 21.). Daher *εἰς τὸν Μωϋσῆν*, d. h. zur Hingabe an Moses (2 Mos. 14, 32.). Wenn die Wolke, in der Gott war, die Kraft des heiligen Geistes in der Taufe ausdrückt, so das Meer, welches den Feind tödtet, um die Kinder Israel zu retten, die Wirkung des Taufbades (Theodoretus, Olshausen). Im Vorbilde fallen aber die Momente, welche die Erfüllung vereint, aus einander. Schon diese Zwiespältigkeit des Wunderwassers, die Unmöglichkeit, diese Weihe zu wiederholen, das *εἰς τὸν Μωϋσῆν* beweisen, daß Paulus, welcher nach Kol. 2, 12. das Vorbild der Taufe in der Beschneidung sah, nicht an eine eigentliche Taufe gedacht hat, sondern sagen will, daß die sakramentale Gnade, welche die Christen in der Taufe erhalten, vorbildlich den Kindern Israel bei ihrem Auszuge aus Egypten unter der Wolke und im Meere geworden sei. So vergleicht Petrus die Taufe mit der Sündfluth 1 Petri 4, 20. 21. Das Manna, welches Gott vom Himmel thauen ließ, das Quellwasser, welches Moses aus dem Felsen schlug, war zunächst übernatürlich mitgetheilte Leibesnahrung. Der göttliche

Ursprung aber schließt dem Apostel auch einen göttlichen Inhalt ein. Es war geistliche Speise, geistlicher Trank. Geistlich kann hier nicht heißen: in höherem, also uneigentlichem Sinne; denn das Manna und jenes Felsenwasser war wirklich (ἀληθῶς) Speise und Trank. Die altlutherischen Theologen verstehen es vom göttlichen Ursprung und der typischen Bedeutung. Allein die Stelle Röm. 7, 14. beweist diese Bedeutung nicht. Vielmehr haben wir mit Calvin, Bengel, Meyer, Osiander das Geistliche zu verstehen von dem heiligen Geiste, mit dessen Kräften jene Nahrung erfüllt war. Vom Wasser fügt der Apostel erläuternd hinzu: Sie tranken von dem geistlichen Felsen, der mitfolgete, welcher war Christus. Das Trinken ist ohne Zweifel ein leibliches. Aber das leibliche Wasser hatte einen geistlichen Inhalt. Der aber kam von Christo, dem geistlichen Felsen, der sie begleitete. Mit Recht hat Osiander sich gegen die unzeitige Gelehrsamkeit derer erklärt, welche rabbinische Stellen, in denen von einem ambulirenden Felsen gefabelt wird, zur Erläuterung dieser Stelle brauchen. Es ist ja von einem geistlichen Felsen die Rede. Aber auch die allgemein geistige Deutung dieses Bildes von Schutz und dergl. paßt nicht. Das Wasser, welches der Stab Mosis aus dem Felsen schlug, war, wenn es auch nach der einen Seite natürliches Wasser war, doch, weil es eben durch ein Wunder gegeben ward, eine übernatürliche Gabe Christi, des Bundesengels, der den Zug leitete. Christus war also der eigentliche Fels, welcher Wasser gab. Gab immer von Neuem ein Fels Wasser, so war es nicht die Natur des Felsen, die dieß erzeugte, sondern der himmlische Hintergrund dieses Felsen, die Substanz desselben, Christus, der jedem Felsen die Kraft Wasser zu geben von Neuem lieh. Christus war der die Israeliten begleitende Fels. Gab nun dieser himmlische Fels natürliches Wasser, so konnte dieß seinen himmlischen Ursprung nicht verleugnen, es trug die geistliche Natur Christi in sich, es war geistliches, mit dem Geiste Christi erfülltes Wasser. So war denn auch das Manna geistliche Speise. Dieß scheint nun zu streiten mit den Worten Christi Joh. 6, 32. 49., wo Christus zu den Juden spricht: Nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater giebt euch das Brot vom

Himmel, das wahre (ἀληθινόν), und: Eure Väter aßen das Manna in der Wüste und starben. Dort also scheint Christus den himmlischen Ursprung, hier den himmlischen Inhalt, die lebendigmachende Kraft des Manna in Abrede zu stellen. Aber nur eine flüchtige Auslegung kann so urtheilen. Der Gegensatz von ἀληθινός ist nicht das Gegentheil der Wahrheit, sondern nur das, was in die Idee nicht aufgeht. Nicht wie Christus ist das Manna himmlisches Brot. Nicht wie Christus trägt das Manna die den Tod in den Sieg verschlingende Kraft des Lebens in sich. Daraus folgt aber nicht, daß diese Speise nicht auch himmlischen Ursprungs sei, nicht auch voll geistlicher Kräfte. Etwas, das seiner Idee nicht entspricht, muß doch bis auf einen gewissen Grad diese Idee in sich tragen. Das Manna würde gar nicht in Parallele gestellt werden können mit Christo, wenn es nicht mehr wäre als gewöhnliche Speise. Der sakramentale Charakter des Manna ist auch in der Aufbewahrung desselben in der Bundeslade (2 Mos. 16, 33. vgl. Ps. 78, 24. 25. Weish. 19, 20.) ausgesprochen. Der Wundertrank also aus dem Felsen, die Wunderspeise des Manna war ein sakramentales Vorbild des Abendmahles, als solches Träger des Geistes Christi. Wenn es nun heißt, daß Alle (also auch die hernach fielen) einerlei geistliche Speise, einerlei geistlichen Trank genossen haben, so entspricht diese Identität des Objektes der Identität der Subjekte (Alle). Trotz dem, daß Alle dieselbe sakramentale Gnadennahrung empfingen, fielen doch Viele. Es ist ebenso gegen die Grammatik als gegen den Zusammenhang, das andere Glied dieser Identität mit Ratramnus, Calvin und vielen reformirten Auslegern in den neutestamentlichen Sakramenten zu suchen, wie Calov mit Scharfsinn gezeigt hat. Da Christus damals noch nicht unser Fleisch und Blut angenommen hatte, so konnte der Apostel nicht an einen Genuß seines Fleisches und Blutes denken. Dieß behauptet aber Calvin und die Seinen. Restat alia quaestio: Quum nunc in coena edamus corpus Christi et bibamus ejus sanguinem: quomodo ejusdem spiritualis cibi et potus fuerint participes Judaei, quando nondum erat Christi caro quam ederent? Respondeo, carnem, quae nondum extabat, fuisse nihilominus illis in cibum. — — Haec perceptio opus erat arcanum spiritus sancti, qui sic operabatur, ut

caro Christi, tametsi nondum creata, in illis foret efficax. Die Juden also genossen Fleisch und Blut nur geistlich, also wie die Christen, nur dem Grade nach nicht so kräftig: atque id est, quod superius dixi, *plenius* nunc pro mensura revelationis exhiberi nobis Christum. Ueberhaupt sind die alttestamentlichen Sakramente nicht qualitativ, sondern nur quantitativ von den neutestamentlichen unterschieden: Ita in gradu discrimen est duntaxat inter nos et illos: vel (ut vulgo dicunt) secundum plus et minus, quod plenius eadem percipimus nos, quae illi minori modo. Indem also Calvin den Genuß des Leibes und Blutes Christi bereits den Juden zu Theil werden läßt, was der Natur der Sache nach nur geistlich geschehen konnte, drückt er das Abendmahl der Christen zu einem rein geistlichen Genuß herab, giebt also mit der einen Hand, um mit der anderen zu nehmen, macht das alttestamentliche Sakrament neutestamentlich, um das neutestamentliche alttestamentlich zu machen. Aber richtig ist und von dieser Seite bedeutend der Ausspruch: Nam si Man spiritalis erat cibus, sequitur, non figuras nudas ostentari nobis in sacramentis: sed rem figuratam simul nobis dari. Waren die alttestamentlichen Vorbilder des Abendmahles Träger des Geistes Christi: wie kann ihre Erfüllung ein bloßes Zeichen sein? Diesem Schlusse kann nicht widersprochen werden.

7. Endlich ist für das Verhältniß des Abendmahles zur Taufe noch 1 Joh. 5, 6—8. zu betrachten.

V. 6. *Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.*

V. 7. *Ὅτι τρεῖς εἰσιν [οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν] οἱ μαρτυροῦντες [ἐν τῇ γῇ]·*

V. 8. *Τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.*

Daß die in Klammern geschlossenen, schon von Luther nicht in die Uebersetzung aufgenommenen, von den altlutherischen Theo-

logen bis auf Bengel vertheidigten Worte unächt sind, ist wohl keinem eines kritischen Urtheils fähigen Theologen der Gegenwart mehr fraglich. In der Auslegung kommt es vor Allem auf eine klare Einsicht in den Zusammenhang an. Johannes hat zuvor von dem Grunde und der Kraft des Glaubens an Jesum Christum, den Sohn Gottes, gesprochen. Nur der hat diesen Glauben, welcher aus Gott geboren ist, und wer diesen Glauben hat, der überwindet die Welt. V. 6—12. weist nun der Apostel auf das Zeugniß hin, welches der Glaube an Jesum Christum hat. Jesus lebte einst auf Erden und lebt noch jetzt im Himmel: einst und jetzt, hier und dort ist er der Sohn Gottes. Das Zeugniß für seine göttliche Vergangenheit kann nur etwas Gegenwärtiges, das Zeugniß für seine göttliche Himmelshöhe nur etwas Irdisches sein. Und doch kann dieß Zeugniß nichts Menschliches sein. Denn das Menschliche kann nicht das Göttliche verbürgen. Johannes nennt das Zeugniß, von welchem er spricht, ein Zeugniß Gottes im Unterschiede von menschlichem Zeugnisse (V. 9.). Dieß Zeugniß ist nun ein dreifaches. Es zeugen das Wasser, das Blut und der Geist. Obgleich dreiartig, ist dieß Zeugniß doch innerlich eins, sofern diese Drei ein und dasselbe aussagen (εἰς τὸ ἕν εἰσιν): die Sohnschaft Christi. Der Geist, welcher zeugt, ist der von Christo gesandte heilige Geist, dessen Amt wesentlich ist zu zeugen (Joh. 15, 26. 16, 14.). Sein Zeugniß aber bedarf keines anderen, weil der heilige Geist als Leben sich selbst bezeugt (Lehre v. heil. Geiste S. 89. vgl. S. 53.). Wenn nun das Zeugniß, von dem hier der Apostel spricht, ein göttliches heißt, an welches der Christ glauben soll (V. 10.), so wird der heilige Geist als eine objektive Existenz betrachtet: das im Reiche Christi objektiv wirkende Leben des heiligen Geistes, wobei wohl ganz besonders an das Amt des Wortes zu denken ist (Joh. 16, 8—11. 2 Kor. 3, 1 ff.). So Gerhard und (nach einem gründlichen Abweis anderer Auslegungen) Calov. Dieses objektive Zeugniß des heiligen Geistes beweist und bewährt sich dem Einzelnen subjektiv in der Kraft des ewigen Lebens, welches es wirkt (V. 11. 12.). Der heilige Geist, der Stellvertreter Christi auf Erden, in welchem Christus ewig gegenwärtig ist, zeugt objektiv in Wort und Kraft, subjektiv im Leben, welches er im Einzelnen wirkt, von der Gött-

lichkeit dessen, von dem er ausgeht. Es zeugt von Christo das Wasser. Dieß kann nur die Taufe sein, und zwar nicht die, welche Christus empfing, sondern die, durch welche er immer von Neuem im heiligen Geiste die Wiedergeburt wirkt. Die Unhaltbarkeit jeder anderen Auslegung hat Lücke abschließlich dargethan. Was soll nun aber der dritte Zeuge, das Blut sein? Nach dem Vorgange Calvin's, Beza's und anderer reformirter Ausleger, denen sich auch Knapp (script. var. arg. p. 155 sq.) anschloß, haben neuerdings Lücke und de Wette mit allem Nachdruck die Auslegung vom Tode Christi geltend gemacht. Diese Auslegung gehört zu denen, von welchen man in der That nicht begreift, wie sie hat so allgemein werden können. Mir wenigstens ist jedes Organ versagt, den Sinn dieser Auslegung einsehen zu können, welche Instanzen ich auch in Bewegung setze. Erstlich ist das Blut ein Zeuge. Wir haben gesehen, daß nur etwas irdisch Gegenwärtiges hier in Betracht kommen kann. Das ist die Taufe, das ist der heilige Geist. Wie in aller Welt aber paßt zur Taufe und zum heiligen Geist ein Faktum der Vergangenheit? Wenn nur wenigstens diese Ausleger Blut in dem Sinne genommen hätten, den wir oben vindicirt haben: die fortwirkende Kraft des Todes Christi, das durch den Tod hindurchgegangene auf ewig sühnende Leben Christi. Dann gewännen wir doch etwas Gegenwärtiges. Aber freilich auch etwas Himmlisches (Hebr. 12, 24.), das selbst des Zeugnisses bedarf. Zweitens mögen doch diese Ausleger aus der Schrift beweisen, wiefern der Tod Christi ein Zeugniß für die Sohnschaft Christi ist. Sie werden Mühe haben, sich mit Röm. 1, 4. auseinander zu setzen. Drittens was soll nun heißen: Christus kam durch den Tod und im Tode? Betont man in ἐλθών den Aorist, so müßte man das Kommen als eine mit dem Leben Jesu beschlossene Thatsache ansehen. Christus kam zu uns durch das Blut und im Blute: Christus lebte, um für uns zu sterben, er ist wesentlich der Gekreuzigte. Zu dieser Auslegung würde das Kommen durch das Wasser und im Wasser noch den erträglichsten Sinn geben, wenn man es (mit Tertullianus, Heumann, Stroth, Lange) von der Taufe, die Johannes an Christo vollzog, verstehen wollte. Diese Erklärung ist aber, wie Lücke und de Wette selbst beweisen, unzulässig.

Dann aber ist das Kommen nicht nur etwas über die Grenzen des Lebens Jesu Hinausreichendes, sondern jenseits derselben erst Beginnendes. Durch und in der Taufe kommt Christus, kann nur heißen: Die Taufe ist das Mittel des Kommens Christi, der Träger des kommenden Christus. Steht also hier ἐλθών von dem Fortleben Christi auf Erden, so kann doch Blut unmöglich wieder eine Thatsache des Lebens Jesu bezeichnen. Mindestens müßte Blut die sühnende Kraft des Todes Christi bedeuten. Aber in diesem Sinne ist Blut etwas Himmlisches. Hier aber ist von einem Kommen die Rede, in welchem sich das irdische Leben Christi fortsetzt; von etwas Irdischem, welches Träger Christi ist.

Warum will man nicht an das Abendmahl denken? Lücke und de Wette meinen, das Abendmahl sei etwas zu Untergeordnetes, als daß es sich zu einem messianischen Werke eigne. Von Werken, die der jüdischen Messiasidee entsprechen, ist hier gar nicht die Rede, da einmal hier Christus (V. 1. 6.) im Sinne von Sohn Gottes (V. 5. 10. 11. 12.) steht; zweitens es sich nicht um Werke Christi handelt, sondern um Zeugnisse von Christo; drittens von Zeugnissen nicht für Juden, sondern für Christen. Gesetzt aber es wäre so: hat denn das verklärte Passahmahl keinen alttestamentlichen Hintergrund? Und das Abendmahl für etwas Untergeordnetes anzusehen, haben diese Theologen wenigstens aus Schrift und Kirche nicht gelernt. Weder der neutestamentliche, noch der patristische Sprachgebrauch erlaube diese sakramentliche Auslegung, behauptet Lücke. Was den patristischen Sprachgebrauch anbetrifft, so hebt Klemens von Alexandria an drei Stellen, die vom Abendmahle handeln, immer nur das Blut hervor (paed. II. p. 184. 186. 177. Pott.). Was den neutestamentlichen Sprachgebrauch anbetrifft, so nennt der Apostel Paulus an einer Stelle (1 Kor. 11, 29.) nur den Leib, während er an einer anderen (1 Kor. 12, 13.) nur vom Tranke redet. Er konnte also Blut Christi vom Abendmahle brauchen. Und mehr brauchen wir bei den wenigen Aussprüchen, welche wir im N. T. über das Abendmahl haben, nicht zu wissen. Warum aber Johannes hier die Taufe nur Wasser, das Abendmahl nur Blut nennt, dort also das Element, hier den himmlischen Inhalt? Schon Tertullianus (de bapt. c. 16.) fand hier einen Zusam-

menhang mit dem Wasser und dem Blute, das aus Christi Seite floß (Joh. 19, 34.). Venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Joannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, proinde nos faceret aqua vocatos, sanguine electos. Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit, quatenus qui in sanguinem ejus crederent, aqua lavarentur, qui aqua lavissent, ejus sanguinem potarent. In der alten Kirche war, wie Calov reich belegt, diese Deutung von Joh. 19, 34. herrschend. Auch unsere Gemeinden singen ja mit Angelus Silesius:

Das Wasser, welches auf den Stoß
Des Speers aus seiner Seite floß,
Das sei mein Bad, und all sein Blut
Erquicke mir Herz, Sinn und Muth.

Und diesen Zusammenhang unserer Stelle muß ich nicht nur für möglich, sondern sogar für wahrscheinlich halten. Die starke Versicherung, welche Johannes unmittelbar an jene Thatsache knüpft: Und der es gesehen hat, bezeugt es und sein Zeugniß ist wahr und er weiß, daß er die Wahrheit spricht, damit auch ihr glaubet: bezieht sich nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, auf den Tod Christi im Allgemeinen, dessen Fakticität Johannes den Doketen gegenüber bewähren wollte, sondern zunächst auf den Lanzenstich und seine Wirkung, wie ja auch die alttestamentlichen Aussprüche 2 Mos. 12, 46. Zach. 12, 10., deren Erfüllung Johannes in dieser Thatsache sieht, beweisen. Johannes muß also dieser Thatsache eine besondere Bedeutung beigelegt haben. Findet er in ihr die Erfüllung von 2 Mos. 12, 46., so sieht er in Christo das Passahlamm und zwar das geschlachtete. Wie nahe liegt nun die Deutung auf das verklärte Passah, das Abendmahl. Aus dem geschlachteten Passahlamme fließt Wasser und Blut, aus dem Tode Kräfte des Lebens. Sie waren dem Apostel die beiden Sakramente, in denen Christus fortlebt auf Erden, in denen er kommt, in denen er seinen Tod zum Leben macht. Doch, wie es sich auch mit diesem Zusammenhange verhalte: jedenfalls kann Blut hier nur vom Abendmahle stehen. Taufe, Abendmahl und der in der Kirche waltende heilige Geist sind drei irdisch gegenwärtige Existenzen der Kirche, welche, weil in ihnen Christus fortlebt, Zeugnisse sind für das, was einst

Christus für uns gelebt hat, und welche, weil sie Träger göttlichen Lebens sind, die Göttlichkeit dessen verbürgen, von dem sie ihre Kraft haben. Wir schließen mit den Worten Gerhard's ab. Dicit apostolus, Christum ad nos venisse (per sacramentorum institutionem foedus gratiae nobiscum erigendo) et adhuc venire (per eorundem in ecclesia dispensationem beneficia sua nobis applicando) per aquam et sanguinem, hoc est, per baptismum, in quo est aqua, licet non sola, et sacram coenam, in qua est sanguis Christi, licet non solus, quorum sacramentorum materia ex ipsius latere in cruce profluxit, ut veteres unanimi consensu testantur. Exponit etiam usum sacramentorum, quod videlicet testentur Christum venisse, opus redemtionis perfecisse, et illa memorialia ac media, per quae deus nobiscum agere, remissionem peccatorum et vitam aeternam nobis applicare velit, instituisse, ac notanter addit, non per aquam solum, sed et per sanguinem, ut binarium sacramentorum N. T. numerum ostendat et per hanc exaggerationem Christi sanguinem vere in coena praesentem nobis exhiberi confirmet. Conjungit etiam tertium testem, videlicet spiritum sanctum, qui non solum in ministerio evangelii, quod est ministerium spiritus (Joh. 15, 26. 2 Cor. 3, 8.) publice de gratia dei in Christo promissa et oblata testatur, sed etiam privatim in corde cujusvis credentis promissionem gratiae confirmat et obsignat.

8. Es bleibt uns noch die Auslegung von 1 Kor. 11, 24—30. übrig, geeignet den Schluß dieser biblischen Untersuchungen zu bilden, weil diese Stelle, an die Einsetzungsworte anknüpfend, von einem bisher unberührten Gesichtspunkte aus das Hauptresultat unserer bisherigen Erörterung noch einmal in Bewegung setzt. Von Kap. 8—11. handelt der Apostel von gottesdienstlichen Verhältnissen. Zuerst spricht er gegen eine leichtfertige Stellung zu einem heidnischen Kultusakte, nämlich den Göttermahlen, welche die Korinther mit der christlichen Freiheit zu rechtfertigen suchten, indem er zeigt, daß das Abendmahl, das Opfermahl der Christen, sich ausschließend verhalte zu den Göttermahlen der Heiden (Kap. 8—10.). Weiter handelt er von der Theilnahme der Frauen am öffentlichen Gottesdienste, worauf einzugehen uns oben Gelegenheit ward (11, 1—16.). Endlich rügt er die Mißstände,

welche sich in die Liebesmähler, mit denen die Abendmahlsfeier verbunden war, eingeschlichen hatten (11, 17—34.). Damit hängt die Ausführung über die Gnadengaben (Kap. 12—14.) insofern zusammen, als hier besonders die zur öffentlichen Erbauung dienenden Gaben des Zungenredens und der Prophetie zur Sprache kommen.

Anknüpfend also an das, was der Apostel in Betreff der Frauen für die Zukunft über die Versammlungen geboten hat, bekennt er, daß er die Art, wie sie bisher diese Versammlungen gehalten haben, nicht loben könne. Man kann hier nicht an Versammlungen denken zur Berathung von Gemeindeangelegenheiten, sondern an Versammlungen zur Erbauung, deren Höhenpunkt das Mahl des Herrn war (V. 20.), bei denen indeß, wie überhaupt in der ersten Zeit, der individuellen Freiheit ein nicht geringer Spielraum gelassen war, so daß manches Unerbauliche vorkommen konnte. Der Apostel sagt nun gleich am Anfang, daß diese Versammlungen nicht zum Guten, sondern zum Uebel, ja zum Gericht (V. 34.) ihnen gedeihen. Denn auch hier mache sich der unruhige Parteigeist der Korinther geltend in Spaltungen. Diese Spaltungen können nicht den Sekten gleich sein, von denen der Apostel im Eingang des Briefes spricht: von diesen wußte Paulus nicht bloß gerüchtweise (vgl. 1, 11.) und in bloß theilweiser Ueberzeugung, wie hier (V. 18.). Ungern freilich denkt man bei erbaulichen Zusammenkünften an eigentliche Zerwürfnisse, Zänkereien und dergl. Auch fordert das σχίσματα nicht so harte Ausbrüche. Es sind im Verhältnisse zu den αἱρέσεις, an denen, als dem höheren Grade, der Konsequenz, der Apostel das Urtheil giebt, vorübergehende Spaltungen auf praktischem Gebiete, während jene dauerndere Gegensätze prinzipieller Natur sind. Bei den Liebesmählern, die doch den Charakter von eigentlichen Mahlzeiten hatten, mochte eben das Erbauliche der Stimmung der Gemeinde überlassen worden sein, so daß eine falsche Stimmung sich geltend machen konnte: die Vorzeichen des Geistes, an dem bald genug die Agapen zu Grunde gingen. Die Subjektivität der korinthischen Gemeinde, welche sich bei diesen Gemeindeversammlungen nach der einen Seite in allerlei Reibungen entlud, zeigte sich bei den Liebesmählern in einer noch gemeineren Gestalt, indem Einige aßen und tranken ohne Rücksicht auf den geistlichen Charakter

dieses Mahles, um die Lust des Essens zu büßen (V. 21. 34.), und ohne Rücksicht auf den Charakter der Gemeinschaft, indem sie nur auf sich sahen, die Armen leer ausgehen ließen, so daß diesen nicht nur Hunger, sondern auch Beschämung blieb (V. 22.). Dieses gesonderte, dieß lieblose, dieß fleischliche Essen — sagt der Apostel — kann man nicht das Mahl des Herrn nennen, oder macht das Mahl des Herrn (dort das Liebesmahl eingeschlossen, hier von ihm geschieden) unmöglich (V. 20.: οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν). Das Verwerfliche solchen Treibens stellt der Apostel den Korinthern vor Augen, indem er ihnen zeigt, was eine unwürdige Feier des Abendmahles sagen will. Der Ernst des Mahles des Herrn als des Centrums der Gemeinschaft soll den Ernst des Peripherischen herausstellen, da das Peripherische eben dieß Centrum in sich schließt. Wer unwürdig in die Gemeindeversammlung geht, unwürdig das Liebesmahl feiert, der wird auch unwürdig dem Tische des Herrn sich nahen. In dem Gerichte aber, das diesen trifft, kommt das Urtheil des Herrn über den falschen Geist, der in den Gemeindeversammlungen sich geltend macht, an den Tag.

V. 23. *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον,*

V. 24. *Καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ εἶπε· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

V. 25. *Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον, μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

V. 26. *Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.*

V. 27. *Ὥςτε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου.*

V. 28. *Δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω.*

V. 29. *Ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου.*

V. 30. *Διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί.*

Betrachten wir zuerst diese Verse in ihrem Zusammenhange, um für die Auslegung im Einzelnen eine sichere Vorlage zu gewinnen.

V. 26. schließt sich an die letzten Worte der Einsetzung an: Dieß thut zu meinem Gedächtniß. Der Genuß des Abendmahles ist ein Bekenntniß des Todes Christi, weil der Leib und das Blut, welches wir genießen, die für uns in den Tod gegebenen sind. Schließt nun das Abendmahl ein Bekenntniß des Todes Christi ein, so kann es nur der recht genießen, welcher sich zum Tode Christi bekennt, zur Versöhnung mit Gott durch Christum, der also mit versöhntem Herzen es empfängt. Nur für also Gesinnte ist das Abendmahl ein Segen. Somit (V. 27.: ὥστε) begeht der, welcher unwürdig Brot und Wein genießt, eine Schuld am Leibe und Blute Christi, dessen Träger Brot und Wein nach V. 24. 25. sind. Verwirkt der unwürdig Genießende eine solche Schuld, so soll der Christ nur nach ernster Prüfung über seinen Heilszustand sich dem Tische des Herrn nahen (V. 28.). Denn die Schuld des unwürdigen Genusses, der eben auf einer Nichtachtung des himmlischen Inhalts dieses Mahles, des Leibes und Blutes Christi, beruht, zieht das göttliche Gericht nach sich (V. 29.). Ihr habt dieß in der Krankheit und dem Tode, die unter euch herrschen, zu erkennen (V. 30.).

Die erste Frage nun, deren Beantwortung von wesentlicher Bedeutung für das Verständniß dieser Stelle ist, betrifft die unwürdig Genießenden. Wer sind diese?

Unwürdig das Abendmahl genießen, heißt, dasselbe in einem der Bedeutung desselben nicht entsprechenden Seelenzustande halten. Worin besteht dieser Seelenzustand? Dafür haben wir in dem Zusammenhange unserer Stelle einen bestimmten Hinweis. Die Haltung, von welcher der Apostel sagt: οὐκ ἔστι κυριακὸν

δεῖπνον φαγεῖν, also der Egoismus des Parteiwesens, des sinnlichen Genusses, der unbrüderlichen Selbstsorge, macht unwürdig. Dieß liegt deutlich in V. 33. 34. Die, welche die Brüder nicht aufnehmen, welche bloß zur Leibessättigung essen, kommen zum Gericht zusammen, somit nach V. 27. unwürdig. Also in einem unheiligen Zustande würden wir die Unwürdigkeit zu erkennen haben. Damit stimmt nun auch die Forderung der Selbstprüfung (V. 28. 31. 32.), welche sich, da sie einem Strafurtheile Gottes begegnet (V. 31.: Εἰ γὰρ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα), nur auf einen sittlichen Zustand beziehen kann und da sie ebensomit die Besserungsfähigkeit in sich trägt, nur bei Solchen stattfinden kann, welche nicht bloß ein Heilsbewußtsein haben, sondern auch die Kraft, ihre Heiligung zu schaffen. An absolut Ungläubige kann man, da nur Christen in jene Gemeinschaften kamen, nicht denken. Von relativem Unglauben spricht der Zusammenhang nicht. Aber, wenn es V. 29. doch heißt, daß der unwürdig Genießende sich das Gericht zuzieht, weil er nicht unterscheidet den Leib des Herrn, so scheint die Unwürdigkeit wesentlich theoretischer Art zu sein: Unglaube, welcher im Abendmahle einen höheren Gehalt nicht anerkennt. Bei dieser Stelle ist das entscheidende ἀναξίως, welches nach einigen bedeutenden Auktoritäten (A C) Lachmann und Tischendorf streichen, fraglich. Fehlt es, so muß man entweder mit Meyer auslegen: Denn der Esser und Trinker (der den Abendmahlsgenuß nur als einen Eß- und Trinkakt vollzieht) ißt und trinkt u. s. w., oder nach de Wette: Denn wer ißt und trinkt, ißt und trinkt sich Gericht, wenn er nicht beurtheilt u. s. w., oder endlich mit Osiander: Denn wer sich selbst zum Gericht ißt und trinkt, der ißt und trinkt ohne Unterscheidung des Leibes des Herrn. Allein die beiden letzteren Theologen halten dieß nur für mögliche Auslegungen, indem sie selbst für die Ursprünglichkeit von ἀναξίως sind. Und wir können ihnen nur beistimmen. Wenn beim Liebesmahle auch Völlerei ihre Rechnung finden konnte, so ist doch hier nur vom Genusse der Elemente die Rede, die nicht wohl Gegenstand der Genußsucht sein konnten. Dieß gegen die Meyer'sche Erklärung. Ueber die beiden anderen haben ihre Verfasser selbst geurtheilt und wir mögen hier

nicht mit diesen Experimenten weiter experimentiren. Mag nun das διακρίνειν unterscheiden heißen oder beachten: so viel ist gewiß, daß der Satz μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου nicht den Grund der Unwürdigkeit, sondern des Gerichtes enthält. Die Unwürdigkeit zeigt sich in der Nichtunterscheidung oder Nichtbeachtung des Leibes des Herrn. Da nun diese eine Strafe verwirkt, so muß sie einen sittlichen Charakter haben. Der Unwürdige weiß theoretisch recht wohl, daß Leib und Blut ihm hier entgegentreten, aber er genießt faktisch so, als ob sie nicht da wären. Der Unwürdige ist in einem für den Genuß des Leibes und Blutes Christi sittlich nicht geeigneten Zustande. Genießt er doch, so erklärt er faktisch das Abendmahl für gemeine Speise.

Die zweite Frage betrifft das Schuld- und Strafverhältniß, in welches der unwürdige Genuß setzt.

Der unwürdig Genießende ist schuldig des Leibes und Blutes Christi (ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου). Ἔνοχος heißt im Allgemeinen sittlich gebunden an etwas. Das Objekt, an welches Jemand gebunden ist, kann im Genitiv oder Dativ stehen. Nicht ein sachlicher, sondern nur ein grammatischer Unterschied liegt in der Verschiedenheit des Kasus (s. Bleek z. Hebr. 2, 15. II. S. 339 ff.). Das Objekt nun, an welches Einer gebunden ist, kann ein sittliches Verhältniß sein. So ἔνοχος τῆς δουλείας Hebr. 2, 15. In diesem Sinne findet sich bei den Klassikern der Ausdruck ἔνοχος τοῦ νόμου oder τῷ νόμῳ (s. Bleek a. a. O.). Insbesondere steht nun ἔνοχος vom Schuldverhältnisse. Entweder ist der Genitiv (oder auch Dativ) die Sünde oder das Verbrechen, dessen Jemand schuldig ist (3 Mos. 5, 1. 17. 2 Macc. 13, 6.), oder die Strafe, welcher er durch seine Schuld verfallen ist (Matth. 26, 66.: ἔνοχος θανάτου ἐστίν), oder endlich die Person oder Sache, zu welcher Jemand in einem Schuldverhältnisse steht (Jak. 2, 10. 1 Sam. 22, 22. Jes. 54, 17.). Wir sind nun hier im letzteren Falle. Der unwürdig Genießende steht in einem Schuldverhätnisse zum Leibe und Blute des Herrn. So Calov (Talem, qui indigne edit — et bibit — reatum in ipsum corpus et sanguinem domini per ejusdem indignam manducationem et bibitionem committere), unter den Neueren Olshausen, Meyer, de Wette, Rodatz (Rudelb. — Guer. Ztschr.

H. 2. S. 40 ff.), Osiander. Dieß Schuldverhältniß wurde nun besonders von alten Auslegern (Chrysostomus, Theodoretus, Oekumenius, Theophylaktus) näher dahin bestimmt, daß der unwürdig Genießende derselben Schuld theilhaft sei, welche die Juden, als sie Christum an's Kreuz schlugen, sich zuzogen. Sprachlich ist diese Auslegung durchaus nicht begründet. Man begreift aber, wie sie aus dem Vorurtheil entstehen konnte, daß der Genitiv des Objektes bei ἔνοχος die Schuld ausdrücken müsse, in welchem Fall allerdings die Uebertragung von Leib und Blut in Tod begünstigt ist, wie 1 Sam. 22, 22. zeigt. Sachlich aber sagt sie entweder zu viel, oder zu wenig. Zu wenig: am Tode Christi sind auch die Würdigen schuld. Soll es aber heißen: sie schlagen Christum noch einmal an's Kreuz (Hebr. 6, 6.), so ist dieß für eine Sünde, an welche Paulus nicht das ewige Gericht knüpft, ein viel zu starker Ausdruck. So ist denn diese Auslegung mit Recht von fast allen neueren Interpreten zurückgewiesen worden. Diese Schuld am Leibe Christi wirkt nun auch Strafe. Der Unwürdige ißt und trinkt sich selbst Gericht. Dieß Gericht ist nicht das ewige. Das sagt schon der fehlende Artikel. Keinen Zweifel läßt V. 31., wo das Gericht Gottes als ein Zuchtmittel, dem ewigen Gerichte vorzubeugen, bezeichnet wird. Welcher Art das Gericht sei, sagt Paulus V. 30., wo er Krankheit und Tod als die Folgen des unwürdigen Genusses darstellt. Wie die Sünde mit dem Leibe begangen wird, so wird sie auch am Leibe gestraft.

Die dritte Frage ist, ob und wiefern Leib und Blut im Abendmahle präsent zu denken sind.

Von der schon gegebenen Auslegung der Einsetzungsworte wollen wir für diesen Fall nur den negativen Gebrauch machen, daß wir die Versicherung neuerer Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs (Usteri, Neander, Baur), es sei in ihnen das Abendmahl als ein Mahl der Erinnerung an den Tod Jesu dargestellt, auf Grund des Ausgeführten nicht berücksichtigen. Wir haben schon gesehen, daß das Moment der Erinnerung, welches das Abendmahl in sich trägt, nicht wesenbestimmend sein kann. Dieß setzt auch der Zusammenhang in's Licht. Das Bekenntniß des Todes Christi, welches nach V. 26. im Abendmahle liegt,

motivirt nur die letzten Worte: Dieß thut zu meinem Gedächtniß. Paulus hebt aber diesen Punkt hervor, um seinen Schlußsatz V. 27. zu begründen. Der Schluß des Apostels ist also folgender:

Nach den Einsetzungsworten genießen wir in Brot und Wein Leib und Blut Christi zum Gedächtniß Christi.

Zum Gedächtniß Christi: das Abendmahl schließt nämlich ein Bekenntniß des Todes Christi ein. Somit kann nur der das Abendmahl würdig genießen, welcher in dem Zustande ist, den Tod Christi zu bekennen.

Wer in diesem Zustande nicht ist, verwirkt am Leibe und Blute Christi, welches ihm im Abendmahle nach den Einsetzungsworten geboten wird, eine Schuld.

Es ist daher ebenso unrichtig, in V. 27. eine bloße Seitenbemerkung zu finden (wie Rodatz a. a. O.), als einen Schluß aus V. 26. (wie Meyer). Der Apostel schließt aus dem, was das Abendmahl nach Christi Worten ist, auf das, was es dem Unwürdigen wird, wenn er es eben nicht zum Gedächtniß Christi genießt, so daß also V. 26. ein nothwendiges Mittelglied des Schlusses aus den Einsetzungsworten ist. Der Unwürdige versündigt sich also am Leib und Blut des Herrn. Ist hierin nicht klar ausgesprochen, daß Leib und Blut gegenwärtig sind? Die Konkordienformel sagt (p. 753.): Paulus affirmat, quod ii, qui indigne de illo pane edunt, et de calice domini bibunt, rei fiant non tantum panis et vini, non tantum signorum et symbolorum, aut figurae corporis et sanguinis Jesu Christi: sed quod rei sint corporis et sanguinis Jesu Christi, quem in sacra coena praesentem contumelia atque ignominia afficiunt, sicut Judaei, qui ipso facto et opere in corpus Christi horribiliter peccarunt et Christum occiderunt. So alle altlutherischen Kirchenlehrer. Neuerdings hat Rodatz (a. a. O. S. 50 ff.) diesen Beweis wieder geltend gemacht, dessen Kraft übrigens auch Olshausen und Osiander anerkennen. Natürlich sind die reformirten Kirchenlehrer entgegengesetzter Meinung. Schon Oekolampadius bediente sich des Gleichnisses vom Bilde eines Königs, dessen Verunehrung eine Schuld gegen den König selbst begründe. Aehn-

lich sagen Piskator, Scultetus u. A. (denen auch Meyer seinen Beifall schenkt), daß, wer das Siegel eines Königs verletze, den König selbst damit antaste. Natürlich macht auch hier Calvin seine Pfandtheorie geltend (inst. IV. 17, 33.). Allein schon Luther hat im großen Bekenntniß (S. 317.) das Unrichtige in diesen Gleichnissen treffend nachgewiesen. „Paulus spricht nicht: Wer dieß Brot unwürdig isset, der ist schuldig an Christo, nach Oekolampads Meinung, wie der schuldig ist am Könige, der des Königs Bild höhnet; sondern St. Paulus zeiget an, daß die Schuld geschehe an den Stücken Christi, welchen das Brot und Wein soll gleich oder Zeichen sein, nämlich des Leibs und Bluts (spricht er) ist er schuldig. Demnach müßte Oekolampad seine Glosse und Exempel also oder desgleichen stellen: Wer die Nasen am Bilde unehret, der unehret die Nasen des Königs; wer des Bildes Maul spottet, der spottet des Mauls, so der König hat; daß also die Unehre, so an dem Bilde geschehe, nicht auf die Person, sondern auf die Stück gehe, so an den Bildern verunehret werden. Denn Paulus hie nicht die Person Christi, sondern den Leib und Blut Christi, als Stücke der Person, anzeucht. Das rede ich darum, daß du sehest, wie Oekolampad seine Glosse und Exempel nicht recht führet und sich zu St. Paulus Text nicht reimt. Denn wo sichs reimen sollt, müßte St. Paulus, wie gesagt ist, so reden: Wer dieß Brot isset, der ist schuldig an Christo; gleichwie der schuldig ist am Könige, wer des Königs Bild unehret, das ist, er sündigt nicht an einem Gliede oder Stücke der Person, sondern an der Majestät und Regiment des Königs.“ Die Verletzung eines Zeichens schließt nur dann eine Verletzung der Sache ein, wenn das Symbol der objektiv anerkannte Repräsentant der Sache ist. Der Künstler kann mit der Statue eines Königs, so lange sie noch in seiner Hand ist, machen was er will, ohne den König zu verletzen, während er dieß nicht mehr kann, nachdem die Statue aufgestellt ist. Die Schuld also, welche die Verletzung eines Zeichens verwirkt, beruht wesentlich auf der formalen Seite, daß der Verletzende den Geist nicht achtet, der die Sache im Zeichen geehrt wissen will. Ist Brot und Wein ein gottgeordnetes Symbol des Leibes und Blutes Christi, so werden durch den unwürdigen Gebrauch derselben nicht

Leib und Blut Christi berührt, sondern das Wort Gottes, welches in diesen Symbolen uns entgegentritt. Wer das Bild, das Siegel, den Gesandten u. s. w. eines Königs verunehrt, trifft damit nicht die Person desselben an sich, sondern das, was des Königs Person im Lande ist, das Ansehn des Königs. Das trifft er aber wirklich, weil es eben auf der Anerkennung, die jenen Repräsentanten der Majestät gezollt wird, ruht. Wer die Symbole des Leibes und Blutes Christi verunehrt, kann nicht Leib und Blut Christi selbst, sondern nur deren Bedeutung unter den Bekennern Christi verletzen. Allein erstlich ist hier von der Bedeutung des Leibes Christi nicht die Rede, sondern vom Leibe Christi selbst; zweitens wird der Leib Christi durch die Nichtachtung seiner Symbole in keiner Weise berührt, da seine Realität nicht von diesen bedingt ist; drittens besteht die Verunehrung beim unwürdigen Genusse nicht etwa darin, daß der Christ die Realität des Leibes Christi und seiner Kraft nicht anerkennt oder die Beziehung der Symbole (welche sie auch sei) auf ihn leugnet, sondern nur darin, daß er dem Heiligen dadurch, daß er es in sein unheiliges Ich aufnimmt, die heiligende Kraft für seine Person nimmt. Bei der symbolischen Auffassung thut der Unwürdige nicht dem Leibe Christi, sondern sich Schaden. In ein Schuldverhältniß zum Leibe Christi tritt der Unwürdige nur dadurch, daß er den Leib Christi wirklich verletzt. Dieß fordert aber eben die Präsenz des Leibes Christi. In quod objectum delinquimus quodque indigne tractamus, id praesens sit oportet. Sed in corpus et sanguinem delinquimus eaque indigne tractamus vel circa illa versamur in coena dominica. Ergo oportet illa vere esse praesentia in s. eucharistia (Quenstedt a. a. O. p. 1211.).

Das, was dem Unwürdigen Strafe zuzieht, ist nach V. 29. das Nichtunterscheiden des Leibes des Herrn (*μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου*). Die Grundbedeutung von *διακρίνω* ist, wie jedes Lexikon bezeugt, unterscheiden. Unterscheiden ist auch beurtheilen, da ja jedes Urtheil auf Theilen der Begriffe ruht, wie das Wort sagt. Beurtheilen in sittlicher Beziehung ist prüfen. In letzterer Bedeutung steht es V. 31.: *Εἰ γὰρ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν κρινόμεθα· κρινόμενοι δὲ ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.* Hier steht *διακρίνειν* in

dem Sinne von δοκιμάζειν (V. 28.). Offenbar wählt der Apostel διακρίνειν der Paronomasie wegen mit κρίνειν und κατακρίνειν. Schon damit fällt die Behauptung neuerer Ausleger, daß διακρίνειν V. 29. in demselben Sinne stehen müsse wie V. 31. Sich prüfen heißt doch wohl V. 28. seinen Zustand nicht bloß erkennen, sondern auch wenigstens durch heiligen Entschluß bessern. Wir können uns nicht im Lichte Gottes beleuchten, ohne daß es in uns selbst licht wird. Wenn V. 31. das διακρίνειν als das gefaßt wird, was ein Gericht Gottes verhütet, so muß ihm ebenfalls dieß Moment der Besserung beigelegt werden. Wie in aller Welt aber soll diese Bedeutung auf den Leib Christi angewandt werden? Entweder weiß der Christ die Beziehung von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi oder nicht. Der letztere Fall kann nicht angenommen werden. Wenn aber: dann kann nicht von Prüfung die Rede sein, sondern von Erkennen. Im ersten Fall muß jenes sittliche Moment gestrichen werden, das theoretische aber in ein beachten (de Wette, Meyer) ermäßigt. Wir müssen also mit den meisten Auslegern auf die Grundbedeutung unterscheiden zurückgehen. Wer unwürdig ißt und trinkt, der thut so, als ob Brot und Wein bloß Gegenstände des Genusses seien und nicht — Symbole, Pfänder des Leibes und Blutes Christi: setzen die reformirten und rationalistischen Ausleger hinzu. Es fragt sich nun abermals, ob diese Deutung haltbar ist. Wie schon bemerkt, kann nicht unterscheiden hier nicht im theoretischen, sondern nur im praktischen und faktischen Sinne stehen: dem Bewußtsein des von den Elementen zu unterscheidenden höheren Inhalts nicht gemäß handeln. Näher vollzieht sich dieß faktische Nichtunterscheiden in Essen und Trinken (V. 27. 29.). Der Unwürdige unterscheidet nicht den höheren Inhalt, indem er ihn essend und trinkend in ein unreines Ich aufnimmt. Dieser höhere Inhalt heißt nun der Leib Christi. Dieß Wort steht entweder uneigentlich oder eigentlich. Es steht uneigentlich: nimmt man an. Wofür? Für Zeichen, Pfand u. s. w. des Leibes: sagt man. Hier betreten wir nun abermals jenes Gebiet der Metonymie, von dem wir nachzuweisen gesucht haben, daß es der exegetischen Verlegenheit angehört. Aber selbst wenn diese Metonymie zulässig wäre, würde sie hier nicht anwendbar sein.

Unterscheiden setzt in einer Einheit eine Zweiheit, einen doppelten Inhalt voraus. „Wohl," sagt man, „der höhere Inhalt ist eben hier die Beziehung auf Leib und Blut, der niedere das bloße Brot, der bloße Wein." Allein als der höhere Inhalt steht hier Leib Christi = Zeichen des Leibes. Das Zeichen des Leibes aber ist eben Brot und Wein. Es ist nicht denkbar, daß ein Christ das Abendmahl genossen habe ohne in Brot und Wein die höhere Beziehung zu sehen: wenigstens kann von diesem abnormen Falle hier nicht die Rede sein. „Aber," spricht man ein, „unterscheiden heißt ja hier mit Unterschied, mit Distinktion behandeln. Der Unwürdige unterscheidet eben faktisch beim Abendmahlsgenusse nicht das Zeichen des Leibes Christi." Wovon denn? muß ich fragen. Auch die distinkte Behandlung fordert ein distinktes Objekt. Und dieß will eben bei dieser Metonymie nicht herauskommen. Auch begreift man nicht den Accent, der V. 27. und 29. auf das Essen und Trinken gelegt wird. Der Wesensinhalt eines Symbols ist immer ein Gedanke. Der ist für Geist und Herz. Von einer distinkten Behandlung desselben, welche sich wie hier im würdigen Essen und Trinken des Symbols zeigt, kann man aber doch nicht reden. So bleibt nur übrig, Leib des Herrn **eigentlich** zu nehmen. Das Unterscheiden fordert nicht nur in der Einheit die Zweiheit, sondern auch in der Zweiheit die Einheit. Sind Brot und Wein Zeichen des Leibes und Blutes Christi, so kann ich doch nicht den Leib und das Blut Christi für den Gegenstand der Unterscheidung halten. Ich kann doch nicht sagen: das Kreuz auf einem Grabe besteht aus Holz und dem (wirklichen) Kreuze Christi, oder das Symbol der Dreieinigkeit aus einem Dreiecke und der Dreieinigkeit. Ganz besonders aber fordert das distinkte Behandeln die Präsenz des Leibes und Blutes Christi. Selbst **Calvin** legt aus: Perinde est ac si diceret: illotis manibus attrectant sacrum corpus Christi, imo perinde ac si res nihili esset, non cogitant, quantum sit ejus pretium. Dabunt igitur poenas tantae profanationis (inst. IV. 17, 33.).

Sowohl das Schuldverhältniß, welches der Unwürdige verwirkt, als das Nichtunterscheiden, welches das Gericht nach sich zieht, fordert die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. Hiermit ist die Frage, **ob der Unwürdige Leib**

und Blut Christi genießt, bereits exegetisch entschieden. Denn das Nichtunterscheiden vollzieht sich, das Schuldverhältniß bildet sich eben dadurch, daß der Unwürdige den objektiv ihm gebotenen heiligen Leib Christi durch Aufnahme in sein unreines Ich entweiht, verletzt, gewissermaßen tödtet. Wenn der Unwürdige den Leib Christi nicht empfinge, so beginge er an sich eine Schuld, aber nicht am Leibe Christi, und die Strafe bestände nur darin, daß er sich des Leibes Christi beraubte. Aber der Christ ißt und trinkt sich das Gericht. Dieß kann nur heißen: Er nimmt essend und trinkend etwas in sich auf, was ihn straft. Der Leib Christi, dem Würdigen ein Geruch des Lebens zum Leben, ist dem Unwürdigen ein Geruch des Todes zum Tode. Und weil der Leib Christi aufgenommen wird in den Leib, so straft er auch den Unwürdigen am Leibe. Darum sind auch so viel Schwache unter euch und ein gut Theil schlafen (V. 30.). Wie kann ein bloßes Symbol solche Dinge thun! Wir können nicht sagen, daß solche Wirkungen unter uns nicht mehr sich zeigen, weil unsere Aerzte nichts davon wissen. Es fehlt uns nur das Auge dafür. Wenn es mir vergönnt ist, auf meine eigene Erfahrung mich zu berufen, so kann ich der Wahrheit gemäß bezeugen, daß eine Frau, welche zur Beschönigung eines Unrechts sich auf das Abendmahl berief, welches sie am folgenden Tage genießen wollte, ohnmächtig aus der Kirche nach Hause gebracht ward und 10 Tage darauf starb. Ich hatte damals zwar nicht die reformirte Ansicht, aber auch nicht die lutherische. Ich ahnete, daß das Abendmahl mysterium tremendum sei und diese Ahnung hat mich weiter geführt im Verständnisse der Schrift.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Geschichte der Abendmahlslehre bis auf die Reformation.

---

1. Die biblischen Erörterungen des ersten Theils haben uns zu demselben Resultate geführt, welches die lutherische Kirche aus der Schrift gezogen hat. Hat die lutherische Lehre die Schrift für sich, so hat sie die Wahrheit für sich und wenn bis auf Luther Dunkel und Irrthum über diese Lehre in der Kirche gewaltet hätte. Wir müssen ja offen aussprechen, daß erst Luther der Rechtfertigung aus dem Glauben, welche die Kirche bis auf ihn nicht in ihrer wahren Bedeutung erfaßt hat, die rechte Stellung im Bekenntnisse angewiesen hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß der lutherischen Kirche es nun völlig gleich sein kann, was die alte Kirche gelehrt hat. Wenn über allen Zweifel erhaben ist, daß die erste Kirche wesentlich aus der lebendigen Predigt der Apostel geschöpft hat, so kann die Lehre der Väter, welche als treue Zeugen der apostolischen Ueberlieferung, als reine Interpreten des auf apostolischem Grunde ruhenden Kirchenglaubens dastehen, nicht anders als hohe Bedeutung haben, da sie eben neben dem Geiste Gottes, welcher allen Jahrhunderten die Tiefen des Wortes erschließt, die bevorzugte Stellung haben, das Schriftwort im Lichte des lebendigen Wortes der Apostel, des noch ungetrübten Bewußtseins der Kirche sehen zu können. Die Wahrheit fordert die Wirklichkeit. Christus, die Wahrheit, hat auch ein Reich der Wahrheit, welches den Anspruch macht, die Welt zu überwinden. Nicht daß wir mit der katholischen Kirche die Wirklichkeit zum Kanon der Wahrheit machen und sprechen: Teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus est

creditum: aber auch das sei fern, daß die Wirklichkeit, welche der Geist der Wahrheit sich geschaffen hat, zu uns nicht spreche, wie der wahre Geist zum wahren Geiste spricht. Nur der grünste Protestantismus wittert in dieser Sorge um die Vergangenheit der Kirche Katholicismus.[1] Katholicismus ist es freilich, aber nicht Romanismus. Es ist gewiß, daß, wenn die lutherische Kirche in der Vergangenheit nichts zu suchen hat, sie auch ohne Zukunft ist. Ueberlassen wir es den unreifen Bildungen des Momentes, sich an der nebulosen Kirche der Zukunft zu katholisiren: uns ist die Wolke der Zeugen mehr als die Luftgebilde ihrer Zukunft. Luther legte auf die Uebereinstimmung der alten Kirche mit seiner Lehre einen großen Werth. Er spricht sich in seinem Schreiben an Albrecht von Preußen (de Wette IV. S. 354.) also aus. „Dieser Artikel ist nicht eine Lehre oder Aufsatz außer der Schrift von Menschen erdichtet, sondern klärlich im Evangelio durch helle, reine, ungezweifelte Worte Christi gestift und gegründet, und von Anfang der christlichen Kirchen in aller Welt bis auf diese Stund einträchtiglich gegläubt und gehalten: wie das ausweisen der lieben Väter Bücher und Schrift, beide griechischer und lateinischer Sprache, dazu der tägliche Brauch und das Werk mit der Erfahrung, bis auf diese Stund: welches Zeugniß der ganzen heiligen christlichen Kirchen (wenn wir schon nichts mehr hätten) soll uns allein genugsam sein, bei diesem Artikel zu bleiben, und darüber keinen Rottengeist zu hören noch zu leiden. Denn es fährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören oder zu glauben wider das einträchtige Zeugniß, Glaube und Lehre der

---

1. So erlaubt sich Baur in der Abhandlung: Tertullian's Lehre vom Abendmahl und Dr. Rudelbach (Tüb. Ztschr. 1839. H. 2. S. 79 ff.) selbst gegen Luther auf Grund einer im Texte anzuführenden Aeußerung desselben über die Bedeutung des Zeugnisses der alten Kirche eine Zurechtweisung wegen Gefährdung des protestantischen Princips. „Wozu wird der Auktorität der Schrift die Auktorität der Kirche zur Seite gestellt? Hat das letztere Princip keine innere selbständige Wahrheit, so hat es nicht die gleiche Bedeutung mit dem ersten (als ob das Luther behauptet hätte) und steht im Grunde überflüssig neben ihm (nach der Logik Omar's). — — — Ob ein Tertullian über die Lehre vom Abendmahl so oder anders gedacht hat, ist eine an sich völlig gleichgiltige Frage, die auf dem Boden des Protestantismus mit dem Glauben des Einzelnen nichts zu thun hat, weil dem Protestanten überhaupt die Wahrheit seines Glaubens nicht an persönlichen Auktoritäten hängen kann, sondern nur auf dem durch die Schrift vermittelten Zeugniß beruht, das der Geist aus sich selbst dem Geiste jedes Einzelnen giebt."

ganzen heiligen christlichen Kirchen, so von Anfang her, nun über funfzehn hundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. Wenns ein neu Artikel wäre, und nicht von Anfang der heiligen christlichen Kirchen, oder wär nicht bei allen Kirchen noch bei der ganzen Christenheit in aller Welt so einträchtiglich gehalten: wäre es nicht so fährlich noch erschrecklich, daran zu zweifeln oder disputiren, ob es recht sei. Nun er aber von Anfang her und so weit die ganze Christenheit ist, einträchtiglich gehalten ist: wer nun daran zweifelt, der thut eben so viel, als gläubet er kein christliche Kirche u. s. w." Den Beweis, daß die ältesten Väter seiner Meinung seien, hatte Luther in seiner Schrift: Daß diese Worte: das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehen, wider die Schwarmgeister (a. a. O. S. 104 ff.) zu führen gesucht. Wie bei Melanchthon die Ueberzeugung, die alte Kirche lehre einstimmig wie Luther, ein wesentliches Moment war, ihr beizustimmen, so war die Aenderung dieser Ueberzeugung vielleicht der entscheidende Grund, daß Melanchthon später sich zu einer Modifikation seiner Lehre entschloß.[1] Die lutherischen Dogmatiker führen das Zeugniß der alten Kirche stehend als einen Beweisgrund der Richtigkeit der lutherischen Auslegung an. So Gerhard (a. a. O. p. 173 ff.), Quenstedt (a. a. O. p. 1212 ff.), Buddeus (institut. theol. Lps. 1724. p. 1088 sq.) u. A. Bereits an der Grenze des unhistorischen Zeitalters und schon berührt von ihm sagt Ernesti (opusc. p. 144.): Duobus illis legitimis generibus argumentorum, quibus supra usi sumus, addi solet tertium, quod ab consensu antiquitatis arcessitur. Nec id profecto leve et contemnendum videri debet. Quanquam video, nonnullos secus judicare, sive inscitia antiquae doctrinae, et quia, quod quis ignorat, ad id contemnendum proclivis est, sive potius, ut interpretor, inconstantia et levitate judicandi. Nam ita sumus plerique: cum commodum est, extollimus, quod alio tempore, cum secus vel est, vel videtur, deprimimus; ut fecit in eadem re Dallaeus, vir antiquitatis christianae scientissimus: qui cum antiquitatis testimoniis premebatur, toto libro usum patrum in controversiis religionis impugnavit, et quantum in

1. Galle, Melanchthon S. 459 ff.

ipso fuit, depressit: vicissim, cum eum in pari causa deprimerent adversarii ejus, Adamus et Cottibaeus, plane contrariis argumentis ejus vim asseruit et vindicavit: Repl. aux livres d'Adam et Cottiby P. 1., cui libro prope principatus inter caetera viri opera debetur. Antiquitas ipsa profecto stulta fuit, quae tanti fecit consensum saeculorum priorum, si in illo nulla vis est ad illustrandam veritatem; stulti Flacius noster, Gerhardus, Bebelius et alii egregii viri, in demonstrando consensu ecclesiae nostrae cum antiquitate ultima: stulti nostri omnes, qui tanto studio inventum, inprimis Zwickeri, acerrimi Socinianorum, impugnaverunt testimoniis antiquitatis, cum, saeculis prioribus, aliter de Christo sensisse ecclesiam demonstrare tentasset, quam Nicena synodus sanxerit: stulti Claudii, Albertini et multi alii, qui integris, etiam magnis voluminibus et magno doctrinae apparatu, Nicolium primum, deinde Arnaldum, Perronium aliosque repressere, transsubstantiationis dogmati consensum antiquitatis asserere conantes: stulti denique omnes, qui novitatem dogmatum Romanorum demonstrare conati sunt, P. Molinaeus, Dallaeus, Hunnius, etiam noster nuper Deylingius. Sed abest longe ab his tot praeclaris viris haec tanta injuria, nec ullo modo in iis haerere tam ingratum crimen potest.

Daß jede Konfession die Abendmahlslehre, welche sie für die wahre hält, geschichtlich zu begründen sucht, ist nicht nur berechtigt, sondern nothwendig. Natürlich aber ist es, daß dieß konfessionelle Interesse die geschichtliche Betrachtung vielfach getrübt hat. Am gebundensten ist die katholische Kirche. Wenn es erwiesen ist, daß das Specifische ihrer Abendmahlslehre in der alten Kirche sich nicht findet, fällt dasselbe eben somit. Es ist indeß unrichtig, ihrer gebundenen Geschichtsbetrachtung die Möglichkeit einer organischen Entwickelung abzuschneiden, wie es noch neuerdings Semisch in den einleitenden Worten zu seiner Abhandlung über die Abendmahlslehre des Ignatius und Irenäus (Hahn's Annalen 1842. S. 319 ff.) gethan hat. Es wäre eine große Selbsttäuschung und Selbstüberhebung, wenn man nur den lutherischen und reformirten Theologen, welche die Abendmahlslehre der alten Kirche entwickelt haben, den rein geschichtlichen

Standpunkt zuschreiben wollte. Um von den älteren reformirten Theologen zu schweigen, so weiß ich die Ebrard'sche Schrift über das Abendmahl nicht anders denn als eine konfessionelle Parteischrift zu bezeichnen und finde, wie schon Rodatz bemerkt hat, gerade hierin das, was den Leser in derselben am meisten beschäftigt. Vergleiche ich die Art und Weise, wie diese Schrift die Abendmahlslehre der alten Kirche behandelt, mit der Döllinger's (Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrh. 1826.), auf die man in protestantischen Kreisen wohl als auf ein Schreckbild hinweist, so muß ich der letzteren unbedingt den Preis nicht nur der Gründlichkeit, sondern auch der Geschichtlichkeit des Verfahrens zuerkennen. Belege sollen unten folgen. Gewiß ist auch die lutherische Kirche nicht frei von Parteilichkeit der Betrachtung von Luther an bis Rudelbach. Luther schrieb zu einem Aufsatze Melanchthon's (dessen Autographon Ernesti vorlag: opusc. p. 149 sq.), in dem die Aussprüche der Kirchenväter über Abendmahl zusammengestellt waren, Glossen, von denen ihm Melanchthon gesagt haben soll: „Herr Doktor, solche Glossen kann ich selber machen, sie halten aber den Stich nit, ich bestehe nit damit, das versteht ihr selber," worauf denn Luther gesagt habe: „Du wirst es wohl machen, was recht ist." An Rudelbach's Auslegung der Tertullian'schen Aussprüche über Abendmahl (Reformation, Lutherthum, Union S. 643 ff.) haben Baur a. a. O. und Ebrard (I. S. 294 ff.) ein Exempel statuiren wollen, was lutherische Befangenheit vermöge. „So lange," sagt Baur a. a. O. S. 85., „dieses dogmatische Interesse nicht beseitigt ist, kann die rein geschichtliche Betrachtung nicht Raum gewinnen, die sich der Objektivität der Geschichte ruhig und interesselos gegenüberstellt, und sie nicht von dem Standpunkte des Subjekts aus zu sich herbeizuziehen und nach demselben zu bestimmen sucht, sondern sie vielmehr nur durch ihre eigene Betrachtung sich fortbewegen und zu dem betrachtenden Subjekte herankommen läßt, unbekümmert, ob die Wogen dieser Bewegung höher oder niedriger gehen, weil sie an sich die Gewißheit hat, daß auch die gewaltigste Brandung den inneren immanenten Grund der Wahrheit nicht erschüttern kann." Ich mag nicht wiederholen, was ich anderweitig (Tholuck's litt.

Anz. 1847.) über diese angebliche Objektivität der Baur'schen Geschichtsbetrachtung gesagt habe: dieser Aufsatz selbst ist ein Beweis, was Baur aus geschichtlichen Daten zu machen weiß. Wenn doch die, welche kein konfessionelles Interesse haben, anfangen wollten einzusehen, daß sie ein antikonfessionelles haben, daß sie in ihrer Unparteilichkeit ebenfalls Partei sind. Ich halte Semisch für eines hohen Grades von Hingabe an ein geschichtliches Objekt fähig. Sollte es aber ganz zufällig sein, daß derselbe bei Justinus nicht nur (was sich hören ließe), sondern selbst bei Irenäus die eigenthümliche Abendmahlslehre eines Mannes gefunden hat, dessen Stellung zu ihm nicht zweifelhaft ist, nämlich Hahn's?

Ich habe es kein Hehl, daß ich ein Interesse habe, die Abendmahlslehre, die mir nicht Fleisch und Blut, sondern treuestes (so weit ich dessen fähig bin) Aufmerken auf das Wort Gottes als die Lehre der Wahrheit gezeigt hat, und nicht mir allein, sondern der Kirche, welcher ich angehöre, bei den Vätern zu finden. Mag dieß unwissenschaftlich sein: ich glaube damit in der Wahrheit zu sein. Es würde besser stehen in der Kirche, wenn ihre Diener zuerst nach Wahrheit trachteten und dann nach Wissenschaft. Einer unglücklichen Mitte zwischen beiden entsteigen immer zahlreicher jene Halbvögel, welche das matte Grau der Theorie, in dem sie weben, für die dämmernde Frühe der Kirche der Zukunft halten.

Wer aber einer Kirche angehört, die mit der Schrift, nicht mit dem Zeugnisse der Väter steht und fällt; einer Kirche, welche von dem Proteste gegen die entscheidende Kraft der Majorität in Sachen des Glaubens den Namen hat; einer Kirche, welche die Wirklichkeit der Wahrheit, nicht die Wahrheit der Wirklichkeit opfert: der wird wohl so viel Entsagung haben, um der Wirklichkeit, welche sie auch sei, in's Auge sehen zu können. Die gebe uns Gott zu der nachfolgenden Untersuchung.

2. Unter den apostolischen Vätern hat nur Ignatius einige Stellen über Abendmahl. Ihre Bedeutung steht und fällt natürlich mit der Frage nach der Aechtheit der ignatianischen Briefe, welche durch die mit so großem Selbstvertrauen von Bunsen unter uns angepriesene syrische Uebersetzung nur verwickelt, nicht gelöst worden ist. Gewiß ist es mir, daß die syrische Version

weder sich noch die angebliche Fälschung erklärt. Dieser Text bildet durchaus keine sich aus sich erklärende Einheit, sondern fordert Zwischenglieder, wie sie unsere kürzere Recension bietet. Er hat alle Schwierigkeiten, welche die letztere drücken. Der syrische Text kann aus der kürzeren Recension, nicht die letztere aus dem ersteren erklärt werden. Und so weiß ich vorerst keine andere Auskunft als die, an welche Bunsen anknüpft, daß nämlich ächte Bestandtheile in unserem Texte sein müssen: eine Auskunft, die Neander's Auktorität für sich hat, mit der sich natürlich nicht die Kritik, wohl aber vorerst die Kirchen- und Dogmengeschichte beruhigen muß. Ob nun die Stellen über Abendmahl zu den ächten gehören, ist natürlich nicht zu bestimmen. Keine dieser Stellen findet sich in jener syrischen Version. Indeß citirt Theodoretus (dial. III. ed. Hal. IV. p. 231.) die Stelle Smyrn. c. 7. Das Citat eines Lehrers der syrischen Kirche, in der doch die meiste Bekanntschaft mit den Schriften des Bischofs von Antiochien herrschen mußte, nimmt jedenfalls ein gewisses Alter und Ansehn in Anspruch. Es ist von den Doketen die Rede. *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρε.* Die Doketen, welche die Leiblichkeit Christi für bloßen Schein halten, enthalten sich des Abendmahles, weil sie das Bekenntniß der Kirche nicht theilen, daß in ihm der gekreuzigte und durch die Gnade des Vaters auferweckte Leib Christi geboten wird. Nach dem Bekenntnisse der Kirche ist die Eucharistie der Leib Christi. Was ist *εὐχαριστία*? Ebrard (I. S. 254.) sagt: „Er redet nicht von einer Verwandlung des Brotes in den Leib, nicht von einem Ineinander beider, sondern von der *εὐχαριστία*, der gesammten liturgischen Handlung, von dem Akte der Abendmahlsfeier sagt er, sie sei der geopferte und dann auferweckte Leib.“ Ist es nun wohl billig, einem Schriftsteller den konfusen Gedanken, daß der ganze Akt des Abendmahles der Leib Christi sei, zu supponiren ohne den dringendsten Grund? Justinus sagt doch so deutlich in der bald zu besprechenden Stelle: *ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία*, Irenäus analysirt adv. haer. IV. 18, 5. mit einer solchen Bestimmtheit den Gehalt der *εὐχαριστία*, daß gar

kein Zweifel sein kann, daß unter *εὐχαριστία* die durch das Dankgebet geweihten, für den Genuß bestimmten Elemente zu verstehen sind. Die Eucharistie ist der Leib Christi. Daß dieß uneigentlich zu verstehen sei, behaupten unter den Neueren Marheineke (ss. patrum de praesentia Christi in coena domini sententia triplex p. 22.), Münscher-Cölln (I. S. 495.), Höfling (Die Lehre der apostol. Vät. vom Opfer S. 40.), Ebrard a. a. O. Dieser Schriftsteller, sagt man, ist sehr beweglich und bilderreich. Ist an sich richtig, kommt aber hier nicht in Betracht, weil er hier referirt: Ignatius führt den Grund an, aus dem die Doketen das Abendmahl nicht annehmen. Schon deshalb ist der Hinweis auf Trall. c. 8., wo Ignatius *σάρξ* symbolisch braucht (Münscher-Cölln), nichtssagend. „Wenn ich einmal," sagt Ebrard a. a. O., „das Ev. Joh. das Herz Jesu genannt habe, folgt denn daraus, daß, wenn ich ein andermal vom Lanzenstiche Joh. 19. sage, er habe das Herz Jesu getroffen, ich damit meine, der Römer habe in's Evangelium Johannis gestochen?" Ebrard findet nun in dieser Stelle seine Ansicht, daß das Abendmahl die Aneignung des Opfertodes Christi sei. Aber wo steht von einem Opfer? Der Leib heißt der, welcher gelitten hat für unsere Sünden. Also mein Leib, der krank gewesen ist, ist = Krankheit. Dazu kommt, daß das Leiden als ein Akt der Vergangenheit dargestellt wird, welchen ein anderer Akt (*ἣν ὁ πατὴρ ἤγειρεν*) gehoben hat. Der Leib ist hier der durch den Tod hindurchgegangene, in der Auferstehung erweckte, also der verklärte Leib. Die Auferstehung ist hier das für den gegenwärtigen Zustand des Leibes Christi letztentscheidende Faktum. Wenn es erlaubt wäre, ein Hauptwort in sein Attribut aufzulösen, so müßte gesagt werden, daß das Abendmahl wesentlich die Aneignung der Auferstehung wäre. „Er kann diese Stelle geschrieben haben, wenn er das Wesen der Abendmahlshandlung in ein Empfangen des Opfers Christi und des Geopferten, jetzt verklärten, setzte." Es wird wohl jeder Leser diesem Satze abfühlen, wie schwer es seinem Verfasser wird, die Auferstehung unterzubringen. Daß nun dem Ignatius das Abendmahl mehr ist als eine bloß symbolische Handlung, geht, wie auch Ebrard bestimmt sagt, aus der Stelle Eph. c. 26. hervor. *Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανα-*

σίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. Das Brot des Abendmahles ist negativ ein Gegengift gegen den Tod, positiv ein Mittel, welches unsterbliches, ewiges Leben wirkt. Jedenfalls muß Ignatius in dem Brote ein höheres Agens angenommen haben. Wo anders aber haben wir dieß Agens zu suchen als in dem, was das Brot nach dem Bekenntnisse der Kirche ist, nämlich im Leibe Christi? Wenn eine symbolische Präsenz unmöglich die Kraft des ewigen Lebens in sich trägt, was bleibt übrig als eine wirkliche Präsenz anzunehmen? Daß das Element mit dem himmlischen Inhalt wirklich in Verbindung setzt, sagt die Stelle Phil. c. 4.: *Σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι, μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος.* Ohne Zweifel liegt dem Ausdruck *εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος* die *κοινωνία* des Paulus zu Grunde. Das, was vereint wird, ist nicht (wie Pfaff, Buddeus und Deyling meinen) der Kelch, sondern die Genießenden. Die *ἕνωσις* kann als Interpretament, *αἷμα*, weil es den Gehalt des *ποτήριον* ausdrückt, nicht uneigentlich stehen. Auch hier also die Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Diese haben, um von den älteren lutherischen Theologen nicht zu reden, neuerdings Engelhardt (Illgen's Ztschr. 1842. H. 1. S. 4.), Francke (Rudelb.—Guer. Ztschr. 1842. H. 2. S. 162.) und Semisch (Hahn's Annalen 1842. S. 247 ff.) bei Ignatius erkannt. Wir finden also bei Ignatius zuerst an die Einsetzungsworte angeschlossen im Gegensatze zu den Doketen das Bekenntniß der Kirche von der Gegenwart des Leibes Christi, zweitens an Joh. 6. angeschlossen die Versicherung der himmlischen Lebenskraft des Abendmahles, endlich an 1 Kor. 10, 16. 17. angeschlossen das Moment der einigenden Kraft des Abendmahles.

3. An diese Aussprüche des Ignatius reiht sich die vielbesprochene Stelle bei Justinus apol. I. c. 66. *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ*

καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Diese Stelle steht in der Beschreibung der Abendmahlsfeier, durch welche Justinus die an dieselbe sich anknüpfenden Verleumdungen der Heiden zu widerlegen sucht. Das Abendmahl ist nur für die Getauften, für die Geweihten, denn es ist nicht eine gewöhnliche Mahlzeit. Was es ist, macht Justinus durch die Parallele der Inkarnation anschaulich. In klarer Parallele steht zuerst das bewirkende Medium. Wie Christus Mensch ward durch das Wort Gottes, so empfängt diese Speise die höhere Bedeutung der Eucharistie durch das Wort des Gebetes, das von ihm stammt. Bei *δι' αὐτοῦ* darf nicht an den Vorsteher (wie Otto de Justini Martyris scriptis et doctrina p. 177. meint), sondern nur an Christum gedacht werden. Es heißt nun nicht, daß das Gebet von ihm ist, sondern das Wort des Gebetes. *Εὐχὴ* und *εὐχαριστία* drücken dasselbe aus: das über die Elemente vom Vorsteher (*προεστώς*) gesprochene Dankgebet. Unmittelbar vorher heißt es: *οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν.* Auch Ignatius verbindet *προσευχή* und *εὐχαριστία* in der schon behandelten Stelle Smyrn. c. 7. Die Elemente empfangen die Bedeutung der Eucharistie d. h. der geweihten, mit höherem Inhalt erfüllten Speise durch das Dankgebet, dessen Wort von Christus ist. Bei diesem Worte kann man nur an die Einsetzungsworte denken, in denen der Gegenstand des Dankes ausgesprochen wird (*καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται*).[1] Daher die Begründung aus dem Evangelium, welche unmittelbar folgt. Wie also das Wort Gottes die Fleischwerdung des Sohnes Gottes vermittelt hat, so vermittelt im Abendmahle das in Form eines Dankgebetes ausgesprochene Wort Christi die Erhebung dieser Nahrung zur Eucharistie. Dem *σαρκοποιηθείς* entspricht *εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν.* In dieser Parallele ist also die formale Differenz, daß in der Inkarnation der Proceß von oben nach unten, im Abendmahl von unten nach oben geht. Indeß löst sich diese Anomalie leicht im Resultate. Es ist nämlich unrichtig, wenn man im ersten Gliede: *Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ σωτὴρ*

1. S. Höfling, d. Lehre Just. d. M. vom Opfer S. 15., Thiersch (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1841. H. 2. S. 180., womit H. 4. S. 62. zu vergleichen).

ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, indem man ἔσχεν = annahm faßt, den Akt der Inkarnation ausgedrückt findet. Dann könnte das Subjekt nicht Jesus Christus unser Heiland sein, sondern der Logos; σαρκοποιηθείς würde ganz überflüssig stehen; man müßte im zweiten Gliede nicht sein (εἶναι), sondern werden erwarten. In beiden Gliedern wird, nachdem die korrespondirenden Participia den Proceß ausgedrückt haben, das zuständliche Resultat desselben bezeichnet. Wie Christus, nachdem er Fleisch geworden war, Fleisch und Blut zu unserem Heil hatte, so ist diese Nahrung, nachdem sie den Charakter der Eucharistie empfangen hat, Leib und Blut des fleischgewordenen Jesus. Wenn also auch die Eucharistisirung (venia sit verbo) der Elemente den umgekehrten Weg geht, welchen die Inkarnation genommen hat, so ist doch in Beiden ein Höheres eingegangen in ein Niederes, ein Niederes Träger eines Höheren. Das nun, was bei der Inkarnation das Niedere ist, ist beim Abendmahle das Höhere, nämlich Leib und Blut Christi. Wenn es nun im ersten Gliede heißt, daß das Höhere das Niedere hatte, so heißt es im zweiten Gliede, daß das Niedere das Höhere sei. Daran hat sich die Ansicht geknüpft, Justinus finde im Abendmahle eine neue Inkarnation, welche nach Hahn's, Neander's, Baur's, Engelhardt's u. A. Vorgang Semisch (Justin d. Märt. II. S. 439 ff.) ausführlicher entwickelt hat. „Justin," sagt Semisch, „achtet das Abendmahl gleichsam für eine wiederholte Inkarnation. Wie sich die Inkarnation darin vollzog, daß der göttliche Logos Fleisch und Blut annahm, so, meint er, vermittelt sich die Gegenwart Christi im Abendmahle dadurch, daß der göttliche Logos mit Brot und Wein als seinem Leibe und Blute in Verbindung tritt. Brot und Wein verändern sich im Abendmahle physisch nicht, aber sie bleiben auch nicht gemeines Brot und gemeiner Wein, sie sind nach dem Abendmahlsgebete, durch welches sie geweiht werden, gleichsam das Gefäß, in welchem der göttliche Logos wohnt, sind reell, wenn auch nur bildlich Leib und Blut des Logos." Wenn man die Worte des Justinus: Wir halten nach der Kirchenlehre die geweihte Nahrung für Leib und Blut des fleischgewordenen Jesus, unabhängig von der Parallele der Inkarnation betrachtet, so wird man in ihnen

doch nur eine Paraphrase der Einsetzungsworte erkennen müssen, welche auch sofort mit denn angeführt werden. Nun ist es möglich, jenen Sinn in den Einsetzungsworten zu finden. Schon Tertullianus supponirt dem Marcion diese Ansicht (adv. Marc. IV. 40.): Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Nun meint zwar Tertullianus hier den historischen Christus, während dort die Meinung ist, daß der verklärte Christus die Elemente des Abendmahles zu seiner Leiblichkeit mache. Allein wenn diese Ansicht sich aus den Einsetzungsworten begründen will, so kann man nicht schlagender darauf antworten als Tertullianus hier. Wenn der verklärte Christus die Elemente zu seinem Leibe und Blute macht, so verträgt sich damit schwerlich die Annahme einer verklärten Leiblichkeit Christi, zu welcher doch Justinus sich bekennt (de resurr. c. 9.). Nicht ohne Absicht kann das σαρκοποιηθέντος stehen. Von jener Ansicht aus muß man es erklären: des einst fleischgewordenen Jesus, der nun seine Inkarnation in einer anderen Form fortsetzt. Allein dieß Wort weist offenbar zurück auf das σαρκοποιηθεὶς im ersten Gliede. Dieß steht, wie schon bemerkt, nicht als ein abgeschlossener Akt der Vergangenheit, sondern als ein in seinem Resultate fortdauernder. Warum es hier anders nehmen? Die geweihte Nahrung ist Leib und Blut des Jesus, welcher in seiner Menschwerdung Leib und Blut auf immer empfangen hat. Und ist denn wirklich die Parallele der Inkarnation, auf welche sich doch diese Annahme wesentlich stützt, dafür? Das Resultat der Inkarnation als Akt ist eine Gemeinschaft des Höheren, Himmlischen mit dem Niederen, Irdischen, des Logos mit Leib und Blut. Hier sind zwei Substanzen: Christus hatte Leib und Blut. Diese Parallele fordert auch für das Abendmahl eine Zweiheit von Substanzen, eine höhere und eine niedere. Die höhere ist Leib und Blut Christi, die niedere die Elemente. Nach der in Rede stehenden Ansicht würde nur eine Substanz vorhanden sein, nämlich die Elemente, welche „gleichsam — reell, doch nicht bildlich Leib und Blut des Logos (des fleischgewordenen Jesus, sagt der Text) sind,“ so daß also das Höhere nur eine mystische Beziehung des Niederen wäre, die noch dazu in höchst schwebenden Regionen

sich hält, wie die schwebenden Ausdrücke beweisen. Eine solche Zweiheit der Beziehung entspricht offenbar nicht der Zweiheit der Substanzen in der Inkarnation. Wenn das Wort Gottes in der Inkarnation zur göttlichen Natur noch die menschliche bringt, so muß im Abendmahle das Wort Gottes in die Elemente mehr bringen als diese nebulose Beziehung. So wenig als das ist der Einsetzungsworte eine Zweiheit der Substanzen ausschließt, so wenig hebt die Identität, in welche das εἶναι hier die Elemente mit Leib und Blut setzt, den Unterschied des substanziellen Daseins beider auf. Ob Irenäus und Gregorius von Nyssa Gewährsmänner dieser Ansicht sind, wird sich uns später ergeben. Vorerst stehe das Urtheil eines Mannes hier, welcher sich auf diesem Gebiete als tüchtigen Forscher ausgewiesen hat. Thiersch sagt in seinen Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus II. S. 247. Anm.: „Es wird in den neueren Lehrbüchern der Dogmengeschichte seit Semler behauptet (zu allgemein), die ältesten Väter hätten in der Abendmahlslehre von der unzertrennlichen Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur abstrahirt und angenommen, der göttliche Logos trete in eine der Menschwerdung analoge Vereinigung mit den Elementen des Brotes und Weines, sodaß von der Gegenwart des Leibes, der gelitten hat, des Blutes, das für uns vergossen ist, keine Rede wäre. Ich erkläre diese ganze Angabe für durchaus fabelhaft. Sie ist aus lauter Mißverständnissen zusammengesetzt und verdient hier weiter gar keine Berücksichtigung. Ich glaube diese irrthümliche Tradition unserer Dogmenhistoriker, welche dem Alterthum eine Lehre zuschreiben, die allen Zusammenhang der christlichen Glaubenswahrheit zerstören und namentlich das heiligste Dogma der alten Kirche, das von der Inkarnation, vernichten würde, zur Genüge widerlegt zu haben in der Abhandlung über die Lehre des Irenäus von der Eucharistie.“

Die katholische Theologie fand lange in dem Zusatze: ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, eine Stütze für die Verwandlungslehre. Seit Döllinger (Die Lehre von d. Euch. S. 30.) hat sie indeß die Beweiskraft des κατὰ μεταβολὴν aufgegeben. Und billig. Es kann nur die Frage sein, ob die

irdischen Elemente oder unser Leib und Blut der Gegenstand der Verwandlung sind. Im letzten Fall, welchen Döllinger (a. a. O.), Marheineke (ss. patr. de praes. etc. p. 23.) und Semisch (a. a. O. S. 442.) annehmen, entsteht der Sinn, daß unsere Leiblichkeit durch den Genuß der geweihten Speise in die Leiblichkeit Christi verwandelt werde. Im ersten Fall, welchen Ernesti (opusc. th. p. 28.), Münter (Dogmeng. II. 2. S. 90.), Engelhardt (a. a. O. S. 6.), Thiersch (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1841. H. 2. S. 180.) annehmen, entsteht der Sinn, daß die Elemente durch den Verwandlungsproceß der Verdauung in unseren Leib und Blut umgesetzt werden. Wir müssen uns für die zweite Auslegung entscheiden. Das κατὰ μεταβολήν ist doch ein zu τρέφονται gehöriger adverbialer Beisatz. Die Ernährung erfolgt verwandlungsweise, auf dem Wege der Verwandlung. Kann man sagen, daß der Proceß der Ernährung unseren Leib in die Nahrung verwandelt? Ueberdem weist das ἐξ ἧς der Nahrung nur die Bedeutung der Quelle, des Mittels der Ernährung an. Aus der τροφή synekdochisch den Leib Christi herauszunehmen, ist gegen die Anlage des Satzes. Wie kann man in dem Zwischensatze, welcher den Hauptsatz vorbereiten soll, den Gehalt des Hauptsatzes schon anticipiren? Für einen so bedeutenden und gar nicht leicht zu findenden Gedanken wäre dieser Satz doch gar zu unklar und kurz angelegt. Man müßte ihn doch auflösen: aus welcher (Nahrung) unser Leib so genährt wird, daß er verwandelt wird in den in der Nahrung enthaltenen Leib Christi. Dann würde die Verwandlung nicht ein Attribut der Ernährung sein, sondern ein Resultat derselben. Dieß aber kann nicht in Form eines adverbialen Beisatzes ausgedrückt werden. Wir müssen uns also schon entschließen zu dem Sinn: die Elemente werden, wie jede Nahrung, in unsere Leiblichkeit verwandelt. Was soll aber diese bekannte Wahrheit hier? Zuerst, muß man sagen, die Ansicht, welche die katholische Kirche mit dieser Stelle hat begründen wollen, verhüten. Justinus will sagen, daß die eucharistische Nahrung nicht an und für sich, sondern nur für den Genuß Leib und Blut Christi sei. Damit ist aber das κατὰ μεταβολήν nicht erklärt. Dieß soll zweitens anschaulich machen, wie die Elemente einen himmlischen Inhalt aufnehmen. Brot und Wein sind Leib und

Blut Christi. Der Proceß der Ernährung, welcher die äußere Speise in unseren Leib und Blut verwandelt, ist ein erläuterndes Analogon zur Veranschaulichung, wie die Elemente Träger des Leibes und Blutes Christi werden können. Während also dieser Zwischensatz beweist, daß die Elemente eben so real vorhanden sind, wie die Aneignung in der Speise eine reale ist, also gegen die Verwandlung spricht, die ohnehin die Parallele der Inkarnation unmöglich macht, so hat die Gewöhnlichkeit dieser Realität nur Sinn, wenn sie das Substrat eines ungewöhnlichen Inhalts ist, fordert also das Ineinander der höheren und der niederen Substanz, für die ohnehin die Parallele der Inkarnation spricht. Wir werden, was Justinus in diesem Zwischensatze nur leicht andeutet, ausführlich entwickelt bei Gregorius von Nyssa finden. Sonach haben die lutherischen Kirchenlehrer ein Recht gehabt, in dieser Stelle ein Zeugniß zu finden für die Lehre von der sakramentalen Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen und zwar, bei den Schwierigkeiten, welchen die Authentie der ignatianischen Briefe unterliegt, das älteste sichere, und zwar nach des Justinus eigener Versicherung (ἐδιδάχθημεν), nicht das Zeugniß eines Kirchenlehrers, sondern der Kirche.[1]

„Die wenigste Berechtigung," sagt Semisch a. a. O. S. 438., „hat die reformirte Kirche, diese Worte Justin's zum Schutze ihrer Abendmahlsdeutung aufzurufen. Denn nicht nur, daß in denselben von einer bloß symbolischen Beziehung der Abendmahlselemente zu Leib und Blut Christi durchaus nicht die Rede ist, das gerade Gegentheil liegt in der Versicherung klar ausgesprochen, daß das Abendmahlsbrot und der Abendmahlswein kein gemeines Brot und kein gemeiner Wein, sondern der Leib und das Blut Christi sei. Die Parallele, welche Justinus zwischen der Menschwerdung Jesu und dem Abendmahlsakte zieht, macht es schlechterdings nöthig, wie die Leiblichkeit des menschgewordenen Erlösers eine wahrhafte war, so auch Brot und Wein des Abendmahles in einem realen Sinne für Leib und Blut Christi zu nehmen."

1. Dorner, Entwickelungsgesch. d. Lehre v. d. Person Jesu II. S. 435., sagt wenigstens: „Es ist nicht ganz genau, wenn man seine Lehre mit der lutherischen ganz identificirt, aber das Gesagte zeigt, daß sie entschieden dieser am nächsten steht." Vgl. m. Lehre v. heil. Geiste I. S. 347.

Freilich würde die reformirte Konfession nicht zu viel wagen, wenn sie sich zu Semisch's Ansicht entschlösse. Höchst eigenthümlich ist die Auslegung von Ebrard (S. 259 ff.). „So wie Jesus, übernatürlich gezeugt, sein kreatürliches Fleisch zum Behuf der Erlösung hatte, so ist diese durch Gebet geweihte, eucharistische Speise, womit wir gemäß der Umwandlung der Schöpfung genährt werden, der Leib und Blut Christi (eine überkreatürliche, auf den Erlöser bezügliche Speise)." Diese Erklärung und ihre Begründung, auf welche wir den Leser verweisen, ist in einem solchen Grade willkürlich und ungeschichtlich, daß wir eine Widerlegung für überflüssig halten.

4. Bei der Treue und der Tiefe, mit welcher Irenäus die johanneische Richtung im Abendlande vertritt, muß es als ein höchst günstiger Umstand angesehen werden, daß er sich an mehreren Stellen über die Bedeutung des Abendmahles ausspricht. Wie in anderen Dogmen muß auch in diesem auf seinen Ausspruch ein ganz besonderer Nachdruck gelegt werden. Die entscheidende Stelle über Wesen und Wirkung der Eucharistie finden wir adv. haer. IV. 18, 5. Irenäus hält den Gnostikern das Bekenntniß der Kirche entgegen, welches im Abendmahle faktisch ausgesprochen ist. Einmal nämlich widerspricht die Darbringung von Naturerzeugnissen, von Brot und Wein, welche Leib und Blut Christi sind, dem Dualismus der Gnostiker, nach dem sie die Welt nicht für die Schöpfung des höchsten Gottes halten. Zweitens streitet der Kirchenglaube, daß unsere Leiber durch das Abendmahl Kräfte der Auferstehung empfangen, gegen den gnostischen Dualismus zwischen Materie und Geist. „Wie mögen sie sagen, daß das Fleisch der Verwesung verfalle und nicht des Lebens theilhaft werde, das von Leib und Blut des Herrn genährt wird? Entweder mögen sie ihre Meinung ändern, oder die Darbringung der Eucharistie aufgeben. Unsere Lehre aber stimmt mit der Eucharistie und die Eucharistie beweist unsere Lehre. Wir bringen Gott das dar, was ihm gehört, indem wir die Gemeinschaft und Einheit des Geistes und des Fleisches verkünden." [1]

1. Nach dem, was Thiersch (Rudelb. — Guer. Ztschr. 1841. H. 4. S. 50.) gegen den Text des J. Damascenus gesagt hat, machen die Einsprüche Semisch's (Hahn's Annalen 1842. S. 322.) wenig Eindruck.

Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν (ἐπίκλησιν) τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτω καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. In dieser Parallele wird zuerst das irdische Brot dem irdischen Leibe gegenübergestellt, zweitens das dieses Element weihende Wort dem Genusse der Eucharistie, drittens der höhere Inhalt, dessen Träger das Element wird, dem ewigen Leben, dessen Hoffnung der Leib aus dem Genusse des Leibes Christi zieht. Ohne Zweifel stehen die beiden parallelisirten Punkte in einem kausalen Verhältnisse, wie das *μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας* klärlich zeigt. Der Genuß der Eucharistie ist der Grund, daß unsere Leiblichkeit des ewigen Lebens theilhaft wird. Darauf beruht ja der ganze Beweis gegen die Gnostiker. Dieses Kausalverhältniß hat Thiersch (a. a. O. S. 56.) mit Recht hervorgehoben und nur, wie Semisch (a. a. O. S. 336.) richtig bemerkt, darin geirrt, daß er die Kraft des ewigen Lebens, welche die Eucharistie dem Leibe mittheilt, nur dem himmlischen Inhalt und nicht auch dem irdischen Träger, deren Einheit eben die Eucharistie ist, zuschreibt. Ein schlagender Beleg, wie im Sakramente auch das Element als solches eine besondere Kraft hat, scheint mir die Stelle III. 17, 2. zu sein, wo Irenäus von der Taufe sagt: corpora nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt: animae autem per spiritum. Wenn Irenäus solche Wirkung auf unsere Leiblichkeit dem Taufbade zuschreibt, so kann allerdings aus der Hoffnung ewigen Lebens, welche der Leib aus dem Genusse des Abendmahles nimmt, an und für sich betrachtet, noch nicht gefolgert werden, daß in der Eucharistie Leib und Blut des Herrn gegenwärtig ist. Auch dieß ist Semisch zuzugestehen. Damit hält derselbe die lutherische Ansicht für beseitigt. Indem wir dieß summarische Verfahren vorerst auf sich beruhen lassen, folgern wir nur aus dieser Wirkung, daß im Abendmahle ein höheres Element liegen müsse. Das sagt die Stelle unwidersprechlich aus. Ganz wie Justinus das Wort des Gebetes für das Mittel erklärt, durch welches die gewöhnliche Speise Eucharistie wird, sagt Irenäus, daß das Brot dadurch, daß es die *ἔκκλησις* empfängt,

Eucharistie werde. Die ἔκκλησις ist offenbar identisch mit der ἐπίκλησις, von welcher Irenäus I. 13, 2. spricht. Die alte lateinische Version hat invocatio. Das Gebet also giebt dem Brote, das an sich gemeines Brot ist (κοινός), seinen eucharistischen Inhalt. Die Eucharistie besteht aus zwei Stücken, einem himmlischen und einem irdischen. In diesem Ausspruche hat die katholische Kirche mit dem irdischen, die reformirte mit dem himmlischen sich nie recht auseinander setzen können. Das irdische, hat man katholischerseits gesagt, ist das Element vor der Verwandelung. Das Bestehen ist also nicht ein simultanes, sondern ein successives (Prudentius Maranus). Aber es ist ja von dem Inhalt der geweihten Speise die Rede. Das irdische Stück ist das Accidens, sagen Andere (Bellarmin, le Nourry): offenbar auf Kosten der katholischen Lehre, die dem Accidens nicht die Bedeutung zuerkennen darf, ein Theil der Eucharistie zu heißen. Dennoch ist diese Auslegung noch scheinbarer als die von Massuet zuerst vorgetragene, von Döllinger und Möhler adoptirte, nach welcher der irdische Theil Leib und Blut Christi, der himmlische der Logos ist. Von dem Logos ist in der ganzen Stelle nicht die Rede und wie sollte der Kirchenvater denselben ein Stück (πρᾶγμα) der Eucharistie genannt haben! Was unter dem ἐπίγειον zu verstehen ist, sagt doch das ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος unverkennbar. Das irdische Stück in der Eucharistie ist das Brot, welches trotz der Weihe seine irdische Natur nicht verliert, gleichwie der Leib, welcher das höhere Element der Eucharistie aufgenommen hat, seine leibliche Natur nicht aufgiebt nach dem Gesetze, das Irenäus V. 36, 1. ausspricht (vgl. V. 13, 2.). Darüber kann, scheint es uns, gar kein Zweifel walten. Was ist aber das himmlische Stück? Die reformirte Kirche versteht darunter die Bedeutung der Elemente. Wie kann aber eine geistige Beziehung ein Theil genannt werden? Kann ich sagen: Dieser Trauring besteht aus zwei Stücken, einem niederen und höheren, nämlich aus Gold und aus der Verbindung, welche er bedeutet? Das höhere Element kommt in das irdische durch die ἔκκλησις. So ließe sich die Meinung aufstellen, welche ich (Lehre v. heil. Geiste S. 348.) ausgesprochen habe, daß die höhere Substanz der Eucharistie das Wort vom Heilstode Christi sei,

welches in den Elementen inkarnirt auftrete, eine Ansicht, welche Ebrard (a. a. O. S. 264.) wenigstens anstreift. Wenn in unserer Stelle es heißt, das irdische Brot empfange die Weihe des Gebetes (*προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ*), so heißt es V. 2, 3. zweimal, das Brot nimmt auf (*ἐπιδέχεται*), empfängt (*προςλαμβάνεται*) das Wort Gottes (*τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*). Dieß Wort Gottes verhält sich zur *ἔκκλησις* offenbar wie bei Justinus der *λόγος* zur *εὐχή*: es ist der göttliche Inhalt des Gebetes, nämlich die Einsetzungsworte (Thiersch a. a. O. S. 62., Engelhardt a. a. O. S. 9., Ebrard a. a. O. S. 267.). Allein beide Male fügt Irenäus in der letzteren Stelle hinzu, daß die Eucharistie der Leib und das Blut Christi ist.[1] So kann also das Wort nur das Mittel sein, Brot und Wein zu Leib und Blut Christi zu machen, ganz wie wir es bei Justinus sehen. An diesen *λόγος τοῦ θεοῦ* knüpft sich eine neue Auslegung, welche Münscher-Cölln (I. S. 491.), Höfling (Die Lehre des Irenäus vom Opfer S. 30.) und Semisch (a. a. O. S. 339.) vortragen, daß nämlich der himmlische Inhalt der Eucharistie der Logos sei. Der Letztere sagt: „Den *λόγος τοῦ θεοῦ* einmal als Gebetswort zu fassen, macht die Rücksicht auf die schon besprochene *ἔκκλησις τοῦ θεοῦ* räthlich, ihn aber zugleich persönlich als Hypostase des Logos zu denken, nöthigt der Zusatz *τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*. Dieser Zusatz bezieht sich augenscheinlich auf *προςλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* zurück, bethätigt die Persönlichkeit des Gotteswortes in Kraft seines Schlusses: *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*, und hebt auch ausdrücklich die Betheiligung des Logos bei dem Abendmahlsmysterium hervor, indem er die künftige Auferstehung der Leiber, die doch eben als bedingt durch den Abendmahlsgenuß gedacht wird, vom Logos, dem Sohne Gottes, ableitet. So erhalten wir die Duplicität des göttlichen Logos und des zum Leibe und Blute dieses Logos erhobenen elemen-

---

1. *Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ κ. τ. λ. Ὅνπερ τρόπον — — — προςλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ· οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα — — ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.*

tarischen Brotes und Weines in sakramentaler Einheit als die eigentliche deutliche Vorstellung des Irenäus von dem Geheimnisse der Eucharistie und dürfen eben dieses als seine Abendmahlsidee bezeichnen." Die Annahme, daß Irenäus beim Abendmahle unter dem λόγος τοῦ θεοῦ theils das Gebetswort, theils den persönlichen Logos verstanden habe, hat doch wahrlich nichts Einladendes. Wenn ich zugebe, daß der λόγος τοῦ θεοῦ, welcher den Leibern die Auferstehung schenkt, der persönliche Logos ist, so sehe ich nicht ab, warum der λόγος τοῦ θεοῦ, den die Elemente empfangen, derselbe sein muß, da dafür nichts als diese Beziehung spricht. Es ist aber überhaupt nicht richtig, daß der λόγος τοῦ θεοῦ, welcher die Auferstehung schenkt, dem λόγος τοῦ θεοῦ der Eucharistie entspreche. Man übersehe doch nur den Zusammenhang. „Wie das Holz des Weinstocks, in die Erde gelegt, zu seiner Zeit Frucht bringt, und das Waizenkorn, nachdem es in die Erde gefallen und aufgelöst ist, vielfältig aufersteht durch den Geist Gottes, welcher Alles hält; dann aber durch die Weisheit Gottes in den Gebrauch der Menschen kommt und das Wort Gottes aufnehmend Eucharistie wird, welches ist Leib und Blut Christi: so werden unsere Leiber, nachdem sie von der Eucharistie genährt und in die Erde gelegt und in ihr aufgelöst sind, auferstehen zu ihrer Zeit, indem das Wort Gottes ihnen die Auferstehung giebt zur Ehre Gottes des Vaters." Hier steht offenbar das Wort Gottes, welches die Leiber auferweckt, dem Geiste Gottes, durch welchen der Same aufersteht, parallel, so daß also in dem Satze der Geist, der Sohn und der Vater in Kraft treten. Sonst unterscheidet Irenäus den Lebensgeist in der Natur vom Geiste Gottes: hier identificirt er Beide (Lehre v. heil. Geiste S. 259.). Vollends nichtig ist aber das Verfahren, mittelst dessen Semisch seine Ansicht aus der Hauptstelle zieht. Wie dort das Wort Gottes theils das Gebet, theils der Logos sein soll, so müsse auch unter der ἔκκλησις τοῦ θεοῦ theils die Anrufung Gottes, theils der angerufene Gott selbst (!) verstanden werden. Dieß ist eine Willkür, die fast lächerlich wird, wenn man bedenkt, daß sie nicht einmal das erzielt, was sie will. „So erhalten wir als die beiden konstitutiven Bestandtheile der Eucharistie nach der inneren

Seite den ἐκκληθεὶς θεός, nach der äußeren Brot und Wein." Dann wäre also das eine Mal Gott der Vater, das andere Mal der Logos der himmlische Bestandtheil der Eucharistie. Man begreift in der That nicht, woher mit dieser Auslegung Semisch die spielende Sicherheit, mit welcher er die konfessionellen Auslegungen behandelt, nimmt. Die lutherische Kirche wenigstens hat mehr Grund, auf ihre Auslegung zurückzukommen, als Semisch auf die unglückliche Hypothese, welche er bereits dem Justinus untergelegt hat. „Ist," sagt Dorner (Person Christi II. S. 496. Anm.) nach einigen Bemerkungen über die Unhaltbarkeit der Aufstellungen Semisch's, „wie Semisch zugiebt, die katholische Verwandlungslehre durch die Worte des Irenäus ausgeschlossen, nicht minder aber die reformirte Auffassung; so ist freilich die lutherische noch nicht bewiesen, doch wird nicht geleugnet werden können, daß ihr Irenäus näher steht." Und liegt es denn so fern, zu sagen, daß der himmlische Bestandtheil der Eucharistie nach Irenäus Leib und Blut Christi ist? Wenn Irenäus unmittelbar vor diesem Ausspruch sagt, daß unser Leib, von des Herrn Leib und Blut genährt (τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος τρεφομένην), des Lebens theilhaft wird; wenn er etwas weiter zurück sagt: eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse domini sui et calicem sanguinis ejus; wenn er, wie schon angeführt, V. 2, 3. zweimal versichert, daß das Element durch das Wort Eucharistie werde, welches der Leib des Herrn sei: wer kann da zweifeln, daß Leib und Blut des Herrn das himmlische Theil (οὐράνιον πρᾶγμα) der Eucharistie sei? „So viel," sagt Thiersch (a. a. O. S. 57.), „steht unwidersprechlich fest: Der Leib und das Blut Christi ist ebenso gewiß das οὐράνιον der Eucharistie, als das von der Erde stammende Brot und der von der Erde stammende Wein das ἐπίγειον der Eucharistie ist." Dieß Ineinander aber des himmlischen Inhalts und der Elemente (der materia coelestis und terrestris wie die alten Dogmatiker sagen) ist das Charakteristische der lutherischen Lehre.

Den Gedanken, daß das Abendmahl Kräfte der Auferstehung verleihe, fanden wir schon bei Ignatius. Wie schon bemerkt, zeichnet der Nachdruck, den Beide auf diesen Gedanken legen, die Jünger der johanneischen Richtung. Das Argument der bespro-

chenen Stelle gegen die Gnostiker macht **Irenäus** noch an der Stelle V. 2, 2. 3. geltend. Die, welche die Auferstehungsfähigkeit des Fleisches in Abrede stellen, müssen auch leugnen, daß Christus uns mit seinem Blute erlöst hat und daß der Kelch die Gemeinschaft seines Blutes, das Brot die Gemeinschaft seines Leibes ist (1 Kor. 10, 16.). Denn das Blut, durch welches uns Christus erlöst hat, ist ein Bestandtheil der menschlichen Natur. Diese Schlußfolgerung scheint auf den ersten Blick nicht zu treffen. Die **Realität** des Leibes **Christi** scheint doch kein Beweis für die **Unvergänglichkeit unseres** Leibes. **Irenäus** will aber sagen: Wer die Unvergänglichkeit des Fleisches bezweifelt, muß Christo, dem doch kein anderer als ein unvergänglicher Leib eignen kann, die Leiblichkeit überhaupt absprechen und somit die ganze Erlösung, welche durch die Leiblichkeit Christi bedingt ist, aufheben. Ebensomit kann er auch im Abendmahle keinen Genuß des Leibes und Blutes Christi annehmen, weil er ja dann die Fähigkeit einräumen müßte, daß unser Leib eine unvergängliche Leiblichkeit in sich aufnähme. „Und weil wir seine Glieder sind und durch die Kreatur genährt werden, die Kreatur aber er uns giebt, indem er die Sonne scheinen und regnen läßt wie er will: so hat er den kreatürlichen Kelch für sein eigenes Blut erklärt, aus welchem er unser Blut nährt, und das irdische Brot seinen eigenen Leib genannt, von dem unsere Leiber wachsen.“ Christus giebt uns die irdische und die geistliche Nahrung. Die irdische Nahrung, sofern wir Geschöpfe sind, aus der irdischen Schöpfung, die geistliche, sofern wir Glieder seines Leibes sind, aus seiner eigenen Leiblichkeit, indem er im Abendmahle die kreatürliche Leiblichkeit zum Träger seines Leibes und Blutes macht. „Wenn nun der geweihte Kelch und das irdisch erzeugte Brot das Wort Gottes empfängt und Eucharistie des Leibes und Blutes Christi wird, aus diesen aber die Substanz unseres Leibes wächst und gedeiht: wie können sie sagen, das Fleisch sei der Gabe Gottes nicht empfänglich, welche ist das ewige Leben, das doch von dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird und sein Glied ist? Wie auch der selige Apostel sagt im Briefe an die Epheser (5, 30.): Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Bein, indem er nicht spricht von einem geisterhaften und

unsichtbaren Menschen — denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein — sondern von der wahrhaft menschlichen Natur, die aus Fleisch, Muskeln und Knochen besteht, die auch von dem Kelche, welcher sein Blut ist, genährt wird und von dem Brote, welches sein Leib ist, wächst. Und wie das Holz des Weinstocks u. s. w. (siehe die oben mitgetheilte Stelle, in der die Auferstehung des Leibes mit dem Auferstehen des Samenkornes verglichen wird)." Die Thatsache, daß im Abendmahle unser Leib die verklärte Leiblichkeit Jesu Christi in sich aufnimmt, beweist die Empfänglichkeit unseres Leibes für das ewige Leben und somit die Fähigkeit zur Auferstehung. Dieß Argument, das nach Semisch (a. a. O. S. 327.) ganz verfehlt ist, setzt voraus, daß der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle ein allgemein zugestandener Glaubenspunkt war, den auch die Gnostiker anerkennen mußten. Daß der Leib Christi, welcher uns im Abendmahle zu Theil wird, identisch ist mit dem, in welchem Christus uns erlöst hat, liegt bestimmt in unserer Stelle. Endlich ist, wie Thiersch (a. a. O. S. 65.) so evident nachweist, der Genuß der Eucharistie nicht ein geistlicher, sondern ein leiblicher, doch nicht für die irdische, sondern für die einst auferstehende Leiblichkeit, obwohl auch diese Ansicht nicht den Beifall des Greifswalder Theologen hat, welcher der Meinung ist, Irenäus sei „in dem überreizten Bemühen, einem zersetzenden Idealismus auszuweichen, einem zu handgreiflichen Sensualismus in die Hände gefallen (a. a. O. S. 342.)."

Irenäus lehrt also vom Abendmahle, daß in ihm Brot und Wein durch das in Form des Gebetes über sie gesprochene Wort Eucharistie wird, in welcher mit dem irdischen Stoffe des Brotes und Weines sich der himmlische Stoff des Leibes und Blutes Christi verbindet, um in den die Eucharistie genießenden Leib die Lebenskräfte der verklärten Leiblichkeit Christi zu pflanzen zur Auferstehung des ewigen Lebens.

Für welche konfessionelle Abendmahlslehre Irenäus ein Zeuge der Wahrheit ist, kann nicht zweifelhaft sein.[1]

1. Ebrard sagt S. 270.: „Wer noch meinen sollte, Irenäus verstehe in der Redensart *ἡ σάρξ ἡμῶν ἐκ τοῦ σώματος Χριστοῦ τρέφεται*, unter dem *σῶμα Χριστοῦ* den wirklichen Leib Christi, den verweisen wir zur Hebung jeglichen, auch des letzten Zweifels auf ein höchst wichtiges, jedoch noch ganz unbeachtetes Fragment (Irenaei fragm. anecd. ed. Pfaff. Hag. 1715.

5. An Irenäus reihen wir die beiden übrigen Hauptrepräsentanten der abendländischen Richtung der vornicänischen Zeit, Tertullianus und Cyprianus. Ihre Ansicht über das Abendmahl, welche sie auch sei, ist bei der Hingabe an das objektiv in den Gemeinden vorhandene Glaubensbewußtsein, welche diese Kirchenlehrer charakterisirt, von Bedeutung. Wenn Beide, wie es denn seit der Reformation bis auf diesen Tag viel behauptet ist, der symbolischen Ansicht zugethan wären, so würde dieß um so mehr zu accentuiren sein, als bei Beiden Voraussetzungen sich finden, die sie gerade zum Glauben an eine wirkliche Präsenz des Leibes und Blutes Christi besonders geneigt machen mußten, nämlich der starke Realismus, in dem Beide eins sind, bei Tertullianus eine durch den Gegensatz gegen den Gnosticismus bewaffnete Hervorhebung des Rechtes der Leiblichkeit, bei Cyprianus die kirchliche Objektivität, die mit dem hierarchischen Ideale desselben in Verbindung tretende Opferidee, überhaupt die Freude an Allem, was der Kirche Geheimniß und himmlische Präsenz giebt.

Wenn wir nach dem Vorigen bestimmt erklären müssen, daß die reformirte Ansicht keinen Anhalt an Ignatius, Justinus und Irenäus hat und auf die Versuche, dieß zu erweisen, das Wort Ernesti's anwenden: Hae argutiae in hoc et aliis patrum locis explicandis indicia sunt malae causae et falsae interpretationis: ῥᾴδιον τὸ ἀληθὲς καὶ ἁπλοῦν inquit Lycurgus orator, error tortuosus est et artibus indiget: so erkennen wir bereitwillig an, daß sich bei Tertullianus Stellen finden (adv. Marc. IV. 40. III. 19. I. 14.), die auf die symbolische Ansicht hinweisen. Nur fordern wir die Anerkennung, daß andere Stellen den realen Genuß des Leibes Christi lehren. Nehmen wir zuerst die letzteren.

---

fragm. 2.)." Wer dieß liest, muß glauben, daß Ebrard dieß Fragment zuerst für die Abendmahlslehre benutzt hat. Nun ist dasselbe, seitdem es von Pfaff ist entdeckt worden (die ersten Verhandlungen darüber hat Stieren in seiner Ausgabe des Irenäus, II. 1. p. 381 sq. wieder abdrucken lassen), nicht nur in den bekanntesten Handbüchern der Dogmengeschichte und Dogmatik erwähnt und benutzt, sondern gerade in den letzten Jahren vor Erscheinen des Ebrard'schen Buches so oft besprochen worden (von Rothe, Höfling, Thiersch, Semisch, Engelhardt, Dorner u. A.), daß, wenn Ebrard das reine Gegentheil gesagt hätte, nämlich es sei zu oft beachtet worden, er in der Wahrheit wäre. Denn dieß Fragment ist nach aller Wahrscheinlichkeit unächt und, so lange nicht das Gegentheil evident dargethan, für die Abendmahlslehre des Irenäus nicht zu benutzen.

Tertullianus spricht de resurr. c. 8. von der Bedeutung des Leiblichen, durch welches dem Christen alles Heil vermittelt werde. Caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur. Wenn Tertullianus Brot und Wein für bloße Zeichen des Leibes und Blutes Christi gehalten hätte, so würde er, da er in den vorhergehenden Sätzen den äußerlichen Akt nennt, wie er ist, ohne irgend welche symbolische Deutung (denn die Leiblichkeit als solche hervorzuheben liegt eben in seiner Absicht), auch beim Abendmahle geschrieben haben: Der Leib genießt Brot und Wein. Er aber sagt in der Satzreihe, in welcher er das äußerlich Faktische hinstellt: Der Leib genießt Leib und Blut Christi. Man wird nicht leugnen können, daß der Ausspruch der anderen Satzreihe: Damit die Seele aus Gott gesättigt werde, etwas Entfernteres ausspricht. Hätte Tertullianus das Abendmahl für eine geistige Aneignung des Leibes und Blutes Christi gehalten, so hätte er doch, wie in den anderen Stellen, den höheren Gehalt auf die andere Seite stellen und etwa schreiben müssen: caro pane et vino vescitur, ut anima corpore et sanguine Christi fruatur oder ein ähnliches Wort. Und dieß ist nicht die einzige Stelle, in der Tertullianus das Abendmahl als einen Genuß des Leibes Christi bezeichnet, wo man durchaus den eigentlichen Ausdruck erwartet. Er spricht de pudicitia c. 9. vom verlorenen Sohne. Annulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. Tertullianus versteht also den Ring, welchen der Sohn vom Vater empfängt, vom Bunde der Taufe, das fette Kalb, welches der Vater schlachten läßt, vom Abendmahle. In dem Satze: exinde opimitate dominici corporis vescitur, schließt sich die opimitas und das vesci noch an das Gleichniß an, die Deutung liegt in dem dominici corporis. Soll die Deutung eines Bildes abermals ein Bild sein? Daß hier von einem Genusse des wirklichen Christus die Rede ist, beweist eine vorhergehende Stelle: Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et

annulum denuo signaculum lavacri, *et rursus illi mactabitur Christus,* et recumbet eo in thoro, de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abjici in tenebras, nedum spoliati. Den hier in Betracht kommenden Ausdruck rursus illi mactabitur Christus wird man doch umschreiben müssen: Und der geopferte Christus wird ihm von Neuem zum Genusse geboten werden. Die Unmöglichkeit, daß der aus der Gnade Gefallene von Neuem das Abendmahl empfange, dadurch recht schneidend herauszuheben, daß er für ihn ein nochmaliges Schlachten Christi nöthig macht, ist so recht in des Tertullianus Art. Endlich gehört hieher de orat. c. 6. Tertullianus deutet das Gebet um das tägliche Brot geistlich. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: Panis est sermo dei vivi, qui descendit de coelis. Tum quod et corpus ejus in pane censetur: Hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus. Das tägliche Brot geistlich verstanden ist theils Christus, das Brot des Lebens, theils das Brot des Abendmahles. Bittend also um das tägliche Brot erflehen wir nach der ersten Seite treues Verbleiben in Christo, dem wahren Leben, nach der anderen unzertrennliche Gemeinschaft mit seinem Leibe. Nach einer unumstößlichen Regel der Auslegung kann man in dem Ausdruck individuitatem a corpore ejus unter corpus nur den Leib verstehen, welcher in den angeführten Einsetzungsworten gemeint ist. Der Leib, an welchem wir unzertrennlich hangen, kann demnach nicht die Kirche sein, sondern nur der wirkliche Leib Christi. Bitten wir nun im Vaterunser, indem wir um das tägliche Brot flehen, um Gemeinschaft mit dem Leibe Christi, weil das Brot des Abendmahles der Leib Christi ist, so muß das Brot des Abendmahles nothwendig die Kraft haben, uns mit dem Leibe Christi zu verbinden. Diese Wirkung fordert ein wirkliches Empfangen des Leibes Christi im Abendmahle, was die beiden früheren Stellen schon aussagten. Es liegt also gar nicht der Accent auf dem vielbesprochenen Worte: Tum quod et corpus ejus in pane censetur. Man kann diese Stelle übersetzen: Weil der Leib Christi im Brote nach dem Urtheil der Kirche ist. Censere ist nach juridischem Sprachgebrauche, den bekanntlich

Tertullianus liebt, soviel als esse. Allein ein esse würde doch zu ergänzen sein. Ferner findet sich sonst bei Tertullianus nicht die Lehre von einem Ineinander des himmlischen Inhalts und der Elemente, wie bei Irenäus. Im Gegentheil identificirt er immer das Element mit jenem. Endlich will er doch erklären, warum das Brot des Vaterunsers vom Leibe des Abendmahles zu verstehen ist. Dafür kann aber nicht das stehen, dessen Träger das Brot ist, sondern das, welches es wirklich ist. So würde ich doch mich dafür entscheiden, in pane censetur zu nehmen im Sinne von: Es wird unter dem Brote verstanden, wie Ebrard will. Denn Tertullianus will motiviren, wie das Brot vom Leibe Christi könne genommen werden: Weil die Kirche im Brote den Leib Christi sieht.

Zu der anderen Klasse von Stellen gehört vornehmlich adv. Marc. IV. 40. Tertullianus argumentirt gegen den Dualismus, welchen Marcion zwischen altem und neuem Bunde setzte, aus der Einsetzung des Abendmahles, in dem sich Christus als der erwiesen hat, welcher das Alte erfüllt. Indem nun Tertullianus auf die Einsetzungsworte kommt, nimmt er Veranlassung, einen Seitenschlag gegen den Doketismus des Marcion auszuführen. Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum —— acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit *hoc est corpus meum* dicendo, *id est figura corporis*. Figura autem non fuisset, nisi veritatis fuisset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Hier legt Tertullianus nicht nur ausdrücklich die Abendmahlsworte aus wie in der Reformation Oekolampadius (der diesen Vorgänger auch nicht wenig in Anschlag brachte), sondern argumentirt auch so gegen Marcion, daß er im Abendmahle nur die Anerkennung eines Zeichens des Leibes Christi voraussetzt (adv. Marc. V. c. 8.). Man hat nun (neuerdings Döllinger a. a. O. S. 57., Rudelbach, Reformation u. s. w. S. 634.) eingewandt, daß figura nicht ein bloßes, sondern ein die Sache in sich tragendes Zeichen sei. Allein selbst wenn dieß der Fall wäre, würde die Auffassung immer von der lutherischen abweichen, da ja Tertullianus zum Subjekte der Einsetzungsworte, welche er hier interpretirt, das Brot macht.

Daß figura hier in seiner ursprünglichen Bedeutung zu nehmen sei, nicht prägnant, geht aus der ganzen Argumentation hervor. Tertullianus widerlegt den Doketismus nicht aus der Gegenwart des Leibes Christi, sondern aus dem, was die Doketen nicht in Abrede stellen konnten, aus den Elementen, welche Zeichen der Leiblichkeit Christi sind. Ein Bild setzt die Sache voraus, ein leiblich Bild eine leibliche Sache, das Bild des Leibes den Leib selbst. Das, meinen wir, muß man den Vertretern der Ansicht, daß Tertullianus das Abendmahl symbolisch gefaßt habe (neuerdings Neander im Antignostikus S. 517. u. Kirchengesch. II. S. 1113., Baur a. a. O. S. 36 ff., Ebrard a. a. O. S. 289 ff.) zugestehen. Dieselbe Auslegung der Einsetzungsworte finden wir adv. Marcion. III. 19. Er findet in Jes. 11, 19., welche Stelle die Vulgata übersetzt: Mittamus lignum in panem ejus, eine Weissagung auf den Tod Jesu, indem er für panem corpus setzt. Sic enim deus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas *corporis sui figuram pani dedisse*, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo. Endlich gehört auch adv. Marc. I. 14. hieher. Auch im Kleinleben der Natur zeige sich Gottes Größe. Hat doch der Erlöser den kleinen Menschenleib nicht verschmäht. Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris qua suos abluit, nec oleum quo suos unguit, nec mellis et lactis societatem qua suos infantat, nec panem *qui ipsum corpus suum repraesentat*.

So läge denn das Resultat vor, daß Tertullianus in einigen Stellen einen wirklichen Genuß des Leibes Christi im Abendmahle lehre, in anderen nur eine symbolische Aneignung desselben. Es wäre ungeschichtlich, wenn wir uns mit diesem Dualismus beruhigen wollten. Beides zugleich kann ein Kirchenlehrer von der Konsequenz des Denkens wie Tertullianus in einem so wichtigen Punkte nicht gemeint haben. Eine Halbirung zwischen beiden Ansichten mit Neander und Ebrard zu versuchen, ist eine halbe Maßregel, nicht im Geiste des Tertullianus, der von Halbheiten kein Freund war. Es ist nun die Frage, ob die eine Reihe von Stellen in die andere aufgelöst werden kann.

Daß die erste Reihe mit der symbolischen Ansicht unverträglich ist, haben wir schon gesehen. Es wäre nun die Frage, ob die zweite Reihe sich mit der ersten vereinigen ließe. Daß nun derjenige, welcher in den Elementen Symbole oder Bilder des Leibes und Blutes sieht, damit nicht in Abrede stellt, daß im Abendmahle noch mehr vorhanden ist als Symbole, ist gewiß. Warum argumentirt aber Tertullianus gegen Marcion nicht von der Präsenz des Leibes Christi im Abendmahle aus, sondern von den Symbolen? Es liegt nahe genug zu sagen, weil er die Anerkennung jener bei Marcion nicht voraussetzen konnte, im Dasein der Elemente als Zeichen des Leibes und Blutes Christi aber ein unbestrittenes Faktum hatte. Aber unabhängig von dieser strategischen Absicht steht doch die metonymische Auslegung der Einsetzungsworte. Aus allen Stellen geht hervor, daß Tertullianus für das Subjekt der Einsetzungsworte Brot und Wein hielt. Dann aber, wie wir oben gesehen haben, blieb ihm keine andere Auslegung übrig. Daß aber diese Auslegung, nach der das Brot zunächst nur Zeichen des Leibes ist, die wirkliche Gegenwart desselben nicht ausschließt, beweist die Stelle de orat. c. 6., in welcher das corpus ejus in pane censetur, das sich selbst als Auslegung des hoc est corpus meum ankündigt, verbunden steht mit dem Bekenntniß, daß das Abendmahl in Verbindung setzt mit dem Leibe Christi. Wir finden also bei Tertullianus nicht die symbolische Auffassung des Abendmahles, sondern nur die symbolische Auslegung der Einsetzungsworte, nach der Tertullianus die symbolische Bedeutung der Elemente, welche jedenfalls besteht, hervorhob, ohne den höheren Inhalt in Frage zu stellen. So bleibt denn ein Dualismus zwischen dieser Auslegung und dem Bekenntnisse des Tertullianus stehen. Und, wenn uns unser Gefühl nicht täuscht, verräth sich derselbe in den Ausdrücken: panem quo ipsum corpus suum *repraesentat* (adv. Marc. I. 19.), corpus ejus in pane *censetur* (de orat. c. 6.), panem corpus suum *fecit* (adv. Marc. IV. 40.), die zwischen Zeichen und Sache schweben.[1]

1. Auch bei Tertullianus ist eucharistia der herrschende Ausdruck für die geweihte Speise, wie wir de pudic. c. 9. fanden (vgl. adv. Marc. IV. 30., de cor. mil. c. 3.: eucharistiae sacramentum). Daß ihm die Eucharistie nicht

Daß **Cyprianus** der symbolischen Ansicht zugethan sei, wird von protestantischen Dogmenhistorikern so sicher behauptet (**Münscher=Cölln** I. S. 495., **Marheineke** a. a. O. S. 15., **Neander**, **Kirchengeschichte** II. S. 1113., **Hagenbach**, **Dogmengeschichte** I. S. 229., **Ebrard** a. a. O. S. 305.), als ob Widerspruch gar nicht stattfinden könne. Zum Beweis werden zwei Stellen in der epist. ad Caec. (p. 148.) angeführt. Die **erste** lautet: Nam cum dicat Christus: Ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum. Nec potest videri sanguis ejus, quo redemti et vivificati sumus, esse in calice; quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur, qui scripturarum omnium sacramento ac testimonio effusus praedicatur. Die **andere**: — videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei, in quem credidit, copulatur et conjungitur. **Cyprianus** will in diesem Briefe beweisen, daß im Abendmahle statt des Weines nicht Wasser gebraucht werden dürfe, wohl aber Wasser mit Wein vermischt, weil Christus bei der Einsetzung also gethan. Die Mischung des Wassers mit dem Weine bedeute die Vereinigung des Volkes mit Christo. Ist nun das Wasser nur ein Symbol des Volkes, so scheinen auch die Elemente nur symbolisch Leib und Blut Christi zu sein. Allein schon die Wirkungen, welche **Cyprianus** dem Genusse des Abendmahles in demselben Briefe zuschreibt, daß es nämlich nüchtern mache, zur himmlischen Weisheit führe, von der Welt losreiße, mit himmlischem Frieden das Herz erfülle (p. 153.), sind aus einer symbolischen Ansicht nicht erklärlich. In der schon oben (S. 116.) angeführten Stelle de

---

den Charakter von Brot und Wein verliert, geht aus den angeführten Stellen klar hervor. Ohne Zweifel von den geweihten und zum Genusse bestimmten Elementen sagt er de cor. mil. c. 3.: Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. Da nun **Tertullianus** einerseits so bestimmt die Gegenwart des Leibes und Blutes lehrt, anderseits die Elemente so bestimmt für die Darstellung, die Erscheinung des Leibes und Blutes erklärt, so daß er selbst unabhängig vom Genusse die eucharistische Speise Leib und Blut nennt (de orat. c. 14., de idol. c. 7.), möchte man glauben, er habe eine Art Impanation gelehrt. Damit vertrüge sich seine Auslegung der Einsetzungsworte vollkommen. Das findet auch durch einzelne Stellen bei **Cyprianus**, dessen Verhältniß zu ihm ja bekannt ist, seine Bestätigung. Doch stehe dieß nur als mögliche Annahme hier.

orat. p. 147. sagt Cyprianus, daß der, welcher des Abendmahles sich enthalte, vom Leibe Christi sich scheide, somit vom Heil (ne dum quis abstentus separetur a Christi corpore, procul remaneat a salute). Cyprianus erzählt (de lapsis p. 32.), daß ein Kind, welchem bei einem Götzenmahle mit Wein getränktes Brot war aufgedrungen worden, bei der Abendmahlsfeier durchaus den Kelch nicht nehmen wollte. Der Diakonus goß ihm denselben aber trotz alles Widerstrebens in den Mund. Ein heftiges Schluchzen und Erbrechen folgte. In corpore et ore violato eucharistia permanere non potuit. ***Sanctificatus in domini sanguine potus*** de pollutis visceribus erupit. Schwerlich wird man sanctificatus in domini sanguine potus anders nehmen können als einen mit dem Blute des Herrn erfüllten Trank. Ebenso liegt in der sich anschließenden Erzählung, daß ein Christ, welcher beim Opfermahle gewesen war, statt der heiligen Speise Asche in der Hand hielt (documento unius ostensum est, ***dominum recedere***, cum negatur), die Präsenz Christi in der Eucharistie. Wie soll man, wenn Cyprianus (ep. 57. p. 117.) sagt, daß im Märtyrerkampfe Leib und Blut Christi eine Schutzwaffe sei (protectione sanguinis et corporis Christi muniamus — — munimento dominicae saturitatis armemus), daß dem, welcher sein Blut vergießen solle, das Blut Christi zum Streite nicht versagt werden müsse (quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus): wie soll man jene Kraft, dieß mit wirklichem Blut kontrastirte Blut Christi mit einer symbolischen Ansicht vereinen? Was wir bei Tertullianus fanden, sehen wir bei Cyprianus ausgebildeter, nämlich den Ausdruck Leib und Blut für die geweihten Elemente als solche. Auch bei ihm werden die äußeren Elemente als die Darstellung des Leibes und Blutes Christi angesehen. Daraus lassen sich die obigen Aussprüche vollkommen erklären. Das ostendi entspricht dem repraesentari, censeri des Tertullianus.[1] Gerade, weil man der Meinung war,

1. Der an Impanation anlautenden Aussprüche sind noch mehrere und stärkere als bei Tertullianus. So ep. ad Caec. p. 154.: — quomodo nec corpus domini potest esse farina sola, aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum etc.; p. 155.: Nisi in sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi.

im Abendmahle sei nicht bloßer Wein, konnte man sich versucht fühlen, statt des Weines Wasser zu nehmen. Cyprianus macht nun dagegen geltend, daß das Blut Christi nicht im Wasser ebenso wie im Weine erscheinen könne. Schon im alten Bunde sei Wein der Typus des Abendmahles, Wasser dagegen der Taufe. So könne denn auch jetzt nur im Weine die Präsenz des Blutes Christi erkannt werden. Eben dieser Vergleich mit den alttestamentlichen Typen, sagt man, beweist ja klärlich die symbolische Ansicht des Cyprianus. Aber er erklärt ja, daß Christus diese Vorbilder, zunächst das des Melchisedek (1 Mos. 14, 18.), erfüllt habe (p. 150.: quam rem perficiens et adimplens dominus panem et calicem mixtum vino obtulit, et qui est plenitudo, veritatem praefiguratae imaginis adimplevit). Sagt hier Cyprianus, Christus habe wie Melchisedek Brot und Wein geopfert, so erklärt er vorher, daß Brot und Wein, welches Christus geopfert habe, sein Leib und Blut gewesen sei (p. 149.: qui sacrificium deo patri obtulit, et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem). Daß aber dieß sein wirklicher Leib gewesen ist, sagt Cyprianus deutlich p. 155.: Nam si Jesus Christus, dominus et deus noster, ipse est summus sacerdos dei patris et sacrificium patri *se ipsum* primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit etc. Faßt Cyprianus also die Elemente der Eucharistie als die äußere Erscheinung des Leibes und Blutes Christi, gewissermaßen den irdischen Leib des verklärten Leibes, so verträgt sich damit ja die symbolische Deutung, wie sie der Apostel Paulus 1 Kor. 10, 17. eingeleitet hat. Quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt: sic in Christo qui est panis coelestis unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus (p. 154.). Die Ansicht also, daß das Wasser das Volk bedeute, welche in Verbindung mit jener symbolischen Deutung Cyprianus ausspricht, kann in keiner Weise erhärten, daß derselbe Brot und Wein für bloße Symbole gehalten habe.

Sonach dürfte keine Konfession ihre Abendmahlslehre bei Tertullianus und Cyprianus vollkommen finden. Die reformirte Kirche kann die Auslegung der Einsetzungsworte bei Tertullia-

nus, die symbolischen Ansätze bei Cyprianus willkommen heißen; die katholische die Identifikation der geweihten Elemente als solcher mit dem Leibe Christi und den besonders bei Cyprianus sehr stark hervortretenden Opferbegriff. Beide aber müssen anerkennen, daß dieses Anrecht nicht nur an sich sehr modificirt ist, sondern auch in den Mittelpunkt der Abendmahlslehre beider Kirchenlehrer nicht führt. Sicher ist, daß dieselben den mündlichen Genuß des wirklichen Leibes und Blutes Christi im Abendmahle bekannt haben. Und das ist der Mittelpunkt der lutherischen Lehre.

6. In den alexandrinischen Kirchenlehrern Klemens und Origenes Vertreter der symbolischen Ansicht zu finden, wird, wer nur einigermaßen mit dem Geiste derselben vertraut ist, erwarten. Klemens nennt an zwei Stellen (paed. II. p. 184. 166.) ausdrücklich den Wein ein Symbol, eine Allegorie des Blutes Christi.[1] Aus der letzteren Stelle ersehen wir zugleich, einmal, daß Klemens die Weihe (*εὐλογία*) der Elemente von den Einsetzungsworten ableitete, zweitens, daß er für das Subjekt derselben die Elemente hielt (*αἷμα τῆς ἀμπέλου*). Die nähere Bedeutung des Abendmahles spricht nun Klemens paed. II. c. 2. p. 177. aus. Er redet nach Maßgabe des bekannten Rathes des Paulus an Timotheus (1 Tim. 5, 23.) vom Weintrinken. Wie Wasser der Trank der Wüste war, Wein aber für die zur Ruhe Gelangten als symbolisches Zeichen hingestellt ward, so ist die Taufe das Sakrament für die in der Wüste des Lebens Dürstenden, das Abendmahl aber für die bereits im Schooße der Kirche zur Ruhe Gekommenen. *Διττὸν τὸ αἱμα τοῦ κυρίου, τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. καὶ τοῦτ᾽ ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. Ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν* (al. *πότον*) *εὐωχεῖ τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις πότου τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται,*

1. Die erstere: *μυστικὸν ἄρα σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασε*, die letztere: *καὶ εὐλόγησεν τὸν οἶνον, εἰπὼν λάβετε, πίετε, τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα, αἷμα τῆς ἀμπέλου τὸν λόγον τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα.*

χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκιρνάντος μυστικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ. Das Blut, welches wir im Abendmahle genießen, ist nicht das physische, durch welches wir sind erlöst worden, sondern das geistliche Blut, das Leben, der Geist Christi, wie ja Blut das Leben des Leibes ist. Im Wasser, welches dem Wein beigemischt wird, ist die Seele des Menschen repräsentirt, welche eben das Leben des heiligen Geistes in sich aufnehmen soll. Wie nun der Trank des Abendmahls eine Mischung ist aus Wasser, welches den Menschen, und aus Wein, welches Christi Blut = Christi Geist bedeutet, so ist das Abendmahl selbst die Mischung eines den Leib nährenden (*πότον* nicht *πίστιν* muß man lesen) irdischen Elementes und eines himmlischen, eben des himmlischen Logos und seines Geistes. Wenn schon also Klemens die Elemente für Symbole hält, und für den Inhalt, welchen sie bedeuten, nicht Leib und Blut Christi, sondern vielmehr das himmlische Leben des Logos, also die Deutung des Symbols noch einmal deutet, so lehrt er, wenn er den Logos und seinen Geist für einen wirklichen Bestandtheil der Eucharistie erklärt,[1] und ausdrücklich sagt, daß die Gläubigen durch dieses Gnadenmittel an Leib und Seele geheiligt werden, offenbar eine geistliche Gegenwart Christi im Abendmahle.

Klarer, aber auch kahler ist die Abendmahlslehre des Origenes. Für das Subjekt der Einsetzungsworte hält auch Origenes Brot und Wein (ser. in Matth. p. 898.: panis iste, quem deus Verbum corpus suum esse fatetur). Somit sind die Elemente Symbole (c. Cels. VIII. p. 784.). Was den Elementen die höhere Bedeutung giebt, ist das im Gebete über sie gesprochene Wort (c. Cels. VIII. p. 766.). Dieß Wort ist die eigentliche Substanz derselben (ser. in Matth. p. 898.: Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat deus

---

1. So nimmt er paed. II. 29. p. 184. den geweihten Trank *κρᾶμα τοῦ νόμου τοῦ παλαιοῦ* (er hat nämlich kurz vorher gesagt, daß das Wasser den wässrigen Sinn, den gesetzlichen bedeute) *καὶ τοῦ λόγου τοῦ νέου.*

Verbum, sed verbum, in cujus mysterio panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus). Nicht auf das äußere Element kommt es an, sondern auf das Wort (ser. in Matth. p. 898.). Eine Gegenwart des verklärten Leibes Christi konnte Origenes im Abendmahle aus dem einfachen Grunde nicht annehmen, weil er sich den Logos auch nach seiner Menschwerdung unkörperlich denkt (Redepenning, Origenes II. S. 120. 394.). Fleisch und Blut kann, wie die Eingeweihten wissen (hom. in Lev. IX. p. 243.), nur das Wort sein, und zwar das Brot das alttestamentliche Wort von der Gerechtigkeit Gottes, der Wein das neutestamentliche von der Erkenntniß Christi (ser. in Matth. p. 898.). Ist die Substanz des Abendmahles das Wort, so kann der Genuß als solcher keine heiligende Kraft haben, sondern nur die gläubige Aneignung (ser. in Matth. p. 498). Die Kraft des Wortes Gottes ist nicht an dieß Medium gebunden. Wo wir des Herrn Wort vernehmen, trinken wir des Herrn Blut (hom. in Num. XVI. p. 334.).

Wenn die Abendmahlslehre des Klemens, so weit sich aus den wenigen Stellen ein Schluß ziehen läßt, an jene mittlere Ansicht erinnert, welche im Zeitalter der Reformation Bucer, Calvin, Melanchthon der Spätere vertreten, so kommt die des Origenes der Zwingli's näher, nur daß sie objektiver ist als diese, indem sie eine vom Glauben unabhängige Präsenz des Wortes Gottes lehrt, während bei Zwingli es der subjektive Glaube ist, welcher den Elementen die höhere Bedeutung giebt. Daß das kirchliche Bewußtsein mehr im Abendmahle fand, spricht Origenes selbst aus, indem er seine Ansicht für die der Geweihten erklärt (hom. in Lev. IX. p. 243.) im Gegensatze zu dem Glauben der *ἀκεραιότεροι* (serm. in Matth. p. 498.); indem er, wo nicht der Ort ist, seine specielle Ansicht zu entwickeln, sich des Ausdrucks Leib und Blut Christi von der Eucharistie bedient (hom. in Num. VII. p. 290. in Lev. XIII. p. 176. c. Cels. p. 766. u. a.). Wie wenig man überhaupt aus der Ansicht dieser beiden Kirchenlehrer einen Schluß machen kann auf das Glaubensbewußtsein auch nur der alexandrinischen Kirche, beweisen zwei uns bewahrte Aussprüche Dionysius des Großen, der mit den meisten

Schülern des Origenes das Zurückgehen aus der Theorie in die Praxis, den Anschluß der Anschauung an das kirchliche Leben theilt. Der eine findet sich bei Eusebius (hist. eccl. VII. c. 9.). *Εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ ἀμὴν, καὶ τραπέζῃ παραστάντα, καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον, καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ, οὐκ ἂν ἐξ ὑπαρχῆς ἀνασκευάζειν ἔτι τολμήσαιμι κ. τ. λ.* Die Ordnung der Abendmahlsfeier ist hier so genau geschildert, jeder Ausdruck so eigentlich, daß man durchaus den Genuß des Leibes und Blutes Christi wörtlich nehmen muß. In einer anderen Stelle (im Briefe an Basilides b. Galland. bibl. patr. III. p. 505.) giebt Dionysius den Rath, daß Weiber zur Zeit der Menstruation sich dem heiligen Tische nicht nahen sollen, *ἢ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ προσάψασθαι.* Auch jenes blutflüssige Weib habe nur den Saum Christi berührt. Beten, des Herrn gedenken, um Hilfe flehen könne man, in welchem Zustande man auch sei. In das Allerheiligste soll, wer nicht ganz rein ist an Seele und Leib, verhindert werden zu gehen. Schon diese ganz besondere Weihe, welche Dionysius dem heiligen Abendmahle zuschreibt, stimmt zur Annahme, daß er dort mehr sehe als ein bloßes Gedächtniß Christi, was er ja in jedem Zustande für recht hält. Aber er stellt das Berühren des Leibes und Blutes Christi dem Berühren jenes blutflüssigen Weibes gleich. So müssen wir denn auch hier Leib und Blut eigentlich nehmen.

7. Betrachten wir nun von der nicänischen Zeit an die Abendmahlslehre der griechischen Väter bis zu ihrem Abschlusse. Die griechische Kirche hatte in der alexandrinischen Richtung ihren Höhepunkt gefunden. Die drei Hauptgruppen griechischer Väter, die alexandrinische, die kappadocische, die syrische, bekennen ihr Jüngerverhältniß zu jener. Aber die Auffassung des Christenthums als Erkenntniß der im Logos erschienenen Wahrheit, welche die griechische Kirche beherrscht, hatte in der alexandrinischen Richtung sich in einer Einseitigkeit geltend gemacht, die nothwendig eine Reaktion des kirchlichen Lebens hervorrufen mußte. Wir bemerkten schon bei den nächsten Schülern des Origenes ein solches Zurückgehen in das kirchliche Leben. Bei Eusebius sucht der

alexandrinische Idealismus den Realismus der Geschichte. Die alexandrinische Anschauung des Athanasius wird nur durch die Weihe des Lebens und durch den Anschluß an das kirchliche Bewußtsein das erkorene Werkzeug zur Ausbildung und Durchführung der Dreieinigkeitslehre. Bei den drei großen Kirchenlehrern Kappadociens, den beiden Gregoren und Basilius, ist die philosophische Bildung, wenn sie auch faktisch oft mehr ist, doch principiell nur etwas Formales, dem das Leben der Kirche Weihe (πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας), die Lehre der Kirche Inhalt giebt. In der syrischen Richtung macht sich im Unterschiede von der alexandrinischen Gnosis klarer Verstand und kirchliche Erfahrung geltend. So unlauter die Repräsentanten der alexandrinischen Schule während des fünften Jahrhunderts im Kampfe über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo den spekulativen Zug nach Einheit geltend machen, so gereift erscheint im Ganzen ihre Lehre im Unterschiede von der ehemaligen alexandrinischen Gnosis. In diesem Streite, der erst im siebenten Jahrhundert einen relativen Abschluß findet, zerreiben sich die alexandrinische und die syrische Schule, um dem Abendlande, das auf der Basis der Kirche lehrfest dasteht, das Recht des Lebens zu überlassen.

Bei Eusebius finden wir im Sinne des Origenes das Abendmahl als Gedächtniß des Opfers Christi (demonstr. ev. I. c. 10.) als Aneignung des Wortes (theol. eccl. III. c. 12.) gefaßt. Ebenso nennt Makarius Brot und Wein ein Abbild des Leibes und Blutes Christi (ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς κ. τ. λ.), in dem die Genießenden den Leib Christi geistlich essen (καὶ οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου πνευματικῶς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἐσθίουσιν: hom. XXVII.). Von Athanasius haben wir oben gesprochen.

Gregorius von Nazianz nennt Brot und Wein Zeichen und Bilder (τύποι, ἀντίτυπα) des Heils (or. XVIII. 12.), der großen Geheimnisse (or. II. 95. 56.), des Leibes und Blutes Christi (or. VIII. 17. 18.). Die beiden ersten Ausdrücke kann man um des dritten willen nicht wohl von dem präsenten Leibe Christi verstehen, was an sich wohl zulässig wäre; den dritten kann man weder durch Potenzirung von ἀντίτυπον, noch durch Deutung von ungeweihten Elementen (wie schon Johannes von Damaskus

versuchte d. orth. fid. IV. c. 14.) beseitigen. Auch das kann man nicht geltend machen, daß hier vom Genusse aufbewahrter Abendmahlselemente die Rede ist: diesen schrieb die alte Kirche dieselbe Kraft zu als den bei der Feier selbst genossenen. Aber die Art und Weise, wie Gregorius in diesen Stellen vom Abendmahle spricht, die Kraft, welche er dem Genusse desselben zuschreibt, lassen sich aus symbolischer Ansicht nicht erklären. Namentlich spricht gegen dieselbe eine Stelle im Briefe an den Bischof Amphilochus (ep. 240.), worin er diesen als Priester um seine Fürbitte ersucht, wenn er beim Abendmahle durch das Wort das Wort (den Logos) herabziehe; wenn er auf unblutige Weise des Herrn Leib und Blut opfere mit dem Opfermesser seines Wortes (ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον· ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος). Hier ist das Wort, durch welches der Priester den Logos herabzieht, nicht gleich dem Worte, durch welches derselbe den Leib Christi opfert. Jenes ist das Wort oder Gebet der Weihe, dieß das Wort, in welchem er die geweihten Elemente Gott darbringt, opfert. Im zweiten Satze liegt die Allegorie im Schlachten, aber nicht im Leibe und Blute Christi, welches ebenso eigentlich steht wie φωνήν. Es ist also hier auch nicht bloß von einer Präsenz des Logos die Rede, wie Ullmann (Gregor von Nazianz S. 487.) meint, sondern auch von einer Präsenz des Leibes und Blutes Christi.

Nur wenig sind der Stellen, in denen Basilius vom Abendmahle redet. Die Hauptstelle (moral. reg. 21. p. 253.) beweist, daß Basilius das Moment des Gedächtnisses an den Tod Christi festhielt ohne die Hauptsache aufzugeben, den Genuß des Leibes Christi, den Würdigen nothwendig zum ewigen Leben, den Unwürdigen eine Speise des Gerichtes. Zum würdigen Genusse gehört der Glaube an die Wahrheit der Einsetzungsworte (reg. brev. tract. interr. 172. p. 472.).

Sind die Aussprüche des Gregorius von Nazianz und des Basilius über das Abendmahl gelegentlich und aus keiner durchgebildeten Anschauung hervorgegangen, so giebt Gregorius von Nyssa nicht nur eine bestimmte Ansicht, sondern auch eine spekulative Begründung derselben in seinem λόγος κατηχητικός c. 37. Das Abendmahl ist ihm der leibliche Genuß des verklärten Leibes

Christi. Der Mensch, ein Doppelwesen, bedarf des Heils nicht nur nach Seele, sondern auch nach Leib. Die Seele wird gerettet durch den Glauben, welcher sie mit Christo verbindet, der Leib durch den Leib Christi, welcher im Abendmahle mitgetheilt wird. So kann ein vergifteter Leib nur dadurch gerettet werden, daß das Gegengift sich in alle Theile verbreitet, um der Kraft des Giftes entgegenzuwirken. Ein anderes Mittel, die Lebenskraft des Leibes Christi in unseren Leib aufzunehmen, haben wir nicht als Essen und Trinken. Wie aber ist es möglich, daß der Leib Christi, der so vielen Tausenden zu Theil wird, in sich ganz bleibt und Jedem ganz wird? Ein Blick auf das Verhältniß des Leibes zu Speise und Trank kann dem zweifelnden Glauben eine Stütze bieten. So ist unser Leib angelegt, daß er nicht in sich das Leben hat, sondern von außen der Ergänzung der ihm abgehenden Kräfte bedarf. Er verwandelt essend und trinkend äußere Stoffe in sich selbst. Brot und mit Wein gemischtes Wasser sind die Grundnahrungsstoffe des menschlichen Leibes. Auch der Logos, da er einmal eingegangen war in die menschliche Natur, verwandelte das Brot in sein Fleisch, welches, als Fleisch des Logos, mit göttlichen Kräften erfüllt war. Man konnte also sagen, daß das zu genießende Brot der Leib Christi der Möglichkeit nach war und umgekehrt daß sein Leib Brot war, geweiht durch den Logos, der in ihm wohnete. Machte Christus nun einst durch Genuß das Brot zu seinem Leibe, so verwandelt er im Abendmahle noch immer auch ohne Genuß das Brot in seinen Leib durch sein Wort. Denn durch das Wort und durch Gebet wird Alles geheiligt (1 Tim. 4, 4.). So auch mit dem Trank. „Weil nun auch diesen Theil jenes gotttragende Fleisch zu seinem Bestande nahm, der geoffenbarte Gott eben deshalb sich vereinigt hat mit der sterblichen Natur der Menschen, damit durch die Gemeinschaft mit der Gottheit das Menschliche vergöttlicht werde, deswegen pflanzt sich Christus allen Gläubigen ein durch das Fleisch, dessen Bestand durch Brot und Wein bedingt ist, sich vereinend mit den Leibern der Gläubigen, damit durch diese Vereinigung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unsterblichkeit theilhaft werde.“

Nicht auf diesen Beweis, sondern auf das zu Beweisende legen wir den Nachdruck. Der Beweis ist eine Ausführung des

Gedankens, welchen Justinus in jenem schwierigen Zwischensatze hinwirft. Die Lehre vom leiblichen Genusse des Leibes Christi im Abendmahle ist bei einem Kirchenlehrer, der von Origenes so viel spiritualistische Elemente hat, ganz besonders in Anschlag zu bringen.

8. Ist bei den kappadocischen Kirchenlehrern das spekulative Element, so bei den syrischen das verständige, das oft an Rationalismus streift, der symbolischen Ansicht günstig.

Cyrillus von Jerusalem handelt in der vierten mystagogischen Rede vom Abendmahle. Nach den Einsetzungsworten, an denen Niemand zu zweifeln wagen wird, hat der Christus, welcher auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelt hatte, Brot und Wein in seinen Leib und Blut verwandelt (μεταβαλών), um sie seinen Hochzeitgästen zum Genusse zu geben. „In der Gestalt (ἐν τύπῳ) des Brotes wird dir der Leib gegeben und in der Gestalt des Weines wird dir das Blut gegeben, damit du theilhaft werdest des Leibes und Blutes Christi, eines Leibes und eines Blutes mit ihm (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ); denn so werden wir Christusträger (Χριστοφόροι), indem er seinen Leib und sein Blut in unsere Glieder giebt." Nicht nach den Sinnen müssen wir urtheilen. „Siehe hier nicht bloßes Brot und bloßen Wein: es ist nach des Herrn Erklärung Leib und Blut Christi. Wenn dir auch das sinnliche Gefühl dieses sagt, nicht nach dem Geschmack mußt du urtheilen, sondern nach dem Glauben fest überzeugt sein, du seiest des Leibes und Blutes Christi gewürdigt worden. — — Das also wisse und glaube, daß das, was Brot scheint, nicht Brot ist, wenn es auch so schmeckt, sondern der Leib Christi, und daß das, was Wein scheint, nicht Wein ist, sondern Christi Blut." Daß hier der mündliche Genuß des Leibes und Blutes Christi gelehrt wird, kann, wenn man überhaupt noch einen Schriftsteller aus seinen Worten beurtheilen darf, nicht fraglich sein. Nur das ist die Frage, ob hier nicht die Transsubstantiation ausgesprochen ist, wie die katholischen Theologen nicht ohne Grund behaupten. Man weist protestantischerseits auf die dritte mystagogische Rede hin, wo (3.) es heißt: „Wie das Brot der Eucharistie nach der Anrufung des heiligen Geistes nicht mehr gemeines Brot ist, sondern Christi Leib, so ist auch nach der

Anrufung das heilige Oel nicht mehr bloßes Oel, sondern Christi Gnadengabe und des heiligen Geistes Gegenwart." Ist hier nicht anzunehmen, daß Cyrillus eine Verwandlung des Oels lehre, so auch beim Abendmahle nicht. Die Beweiskraft dieser Stelle liegt indeß wo anders als man gewöhnlich meint, nämlich in den Attributen gemein (λιτός) und bloß (ψιλός), welche fordern, daß mehr als Brot und Oel, also jedenfalls Brot und Oel vorhanden sind. Dieß folgt auch aus den schon angeführten Stellen, wo Cyrillus von dem Typus des Brotes und Weines spricht, in welchem uns Leib und Blut gegeben wird, von dem Geschmack des Brotes und Weines, nach dem wir nicht urtheilen sollen. Unter Verwandlung kann Cyrillus nur verstehen, daß die Substanz von Brot und Wein Leib und Blut Christi sei. Diese weite Bedeutung von μεταβάλλειν liegt klar vor in einer Stelle der fünften mystagogischen Rede: Was der heilige Geist berührt, das ist geheiligt und verwandelt (πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται). Die Kraft nun, Brot und Wein in Leib und Blut in diesem Sinne zu verwandeln, schreibt Cyrillus dem heiligen Geiste zu in den angeführten Stellen der dritten und fünften mystagogischen Rede. Dort heißt es: ὥςπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτός κ. τ. λ., hier: Παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκειμένα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ.

Was Chrysostomus über Wesen und Kraft des Abendmahles gedacht hat, hat er in der 45. Homilie zu Joh. 6. (t. VIII. p. 272.) in der hinreißenden Schönheit seiner Rede dargestellt. „Daß wir nicht allein in der Liebe, sondern auch in der That (κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) Glieder seines Leibes werden, laßt uns eins werden mit jenem Fleische. Dieß geschieht durch die Speise, welche er uns aus Gnaden bescheert hat, um seine Liebe zu zeigen. Er vereinigt sich mit uns, er senkt seinen Leib in uns, auf daß wir eins werden, wie der Leib mit dem Haupte verbunden ist. Welch eine Liebe: nicht allein zu schauen giebt er sich den Sehnenden, sondern auch zu berühren, zu essen, zu kauen, zu verdauen und alle Sehnsucht zu erfüllen. Wie feuersprühende Löwen laßt uns

gehen von diesem Tische, furchtbar geworden dem Satan, schauend auf unser Haupt und die Liebe, welche er uns erwiesen hat. Wie oft überlassen Eltern ihre Kinder Anderen zu ernähren. Ich nicht also, spricht er, sondern mit meinem Fleische nähre ich sie, mich selbst setze ich aus, euch Alle zu adeln, euch eine herrliche Hoffnung vorzuhalten. Was wird der euch hier sich selbst giebt einst thun! Das Fleisch, welches ich anzog, um euer Bruder zu werden, das gebe ich euch wieder. Dieß Blut erzeugt in uns ein königliches Bild, es wirkt unendliche Schöne, es läßt der Seele Adel nicht verwelken, indem es beständig Regen und Nahrung giebt. Irdische Speise geht nicht gleich in unser Blut über. Nicht also diese Speise. Sie befruchtet gleich die Seele und giebt ihr Kraft. Dieß Blut, würdig empfangen, verscheucht die Dämonen, zieht die Engel herab auf uns. Dieß Blut, das vergossen ward, hat die ganze Erde gereinigt. Hatten die Schattenbilder des alten Bundes schon solche Kraft: welche Kraft muß die Erfüllung haben. Dieß Blut ist das Heil unserer Seele. Durch dieß Blut wird die Seele gereinigt, geschmückt, entflammt. Leuchtender als Feuer macht es unsere Seele, strahlender als Gold. Er hat den Himmel eröffnet." Das, was hier sonnenklar ausgesprochen ist, daß nämlich Christus uns im Abendmahle seinen wirklichen Leib giebt zu wirklicher leiblicher Aneignung, begründet Chrysostomus (zu 1 Kor. 10, 16.) näher mit der Nothwendigkeit, daß die fleischliche Natur des Menschen, welche dem Tode verfallen und des Lebens leer ist, des Fermentes einer sündenfreien und lebensvollen Leiblichkeit bedarf, um ewiges Leben in sich aufzunehmen. Das Verhältniß der Elemente zum himmlischen Inhalt faßt Chrysostomus in der 83. Homilie zu Matthäus (t. VII. p. 787.) als das des *αἰσθητόν* zum *νοητόν*. *Νοητόν* ist hier nicht ein Gedankending, sondern, wie das Beispiel der Taufe, in welcher die Wiedergeburt als das *νοητόν* bezeichnet wird, beweist, der höhere Inhalt, welchen wir nur mit den Augen des Glaubens sehen. Ganz in diesem Sinne sagt Theodoretus (dial. II. ed. Hal. p. 126.) von den Elementen: *νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα, ἅπερ πιστεύεται.* „Wärest du ohne Leib, so würde Christus dir die unleiblichen Güter ohne irdische Hülle gegeben haben; weil aber die Seele mit dem Leibe

verbunden ist, giebt er dir den Glaubensinhalt (νοητά) in sinnlicher Hülle (ἐν αἰσθητοῖς)." Aus diesem allgemeinen Satze darf man aber nicht mit Ebrard folgern, daß Chrysostomus nur eine seelische Aneignung des Leibes Christi kenne. Dem widerspricht ja der sich anschließende Gedanke, den wir in der ausführlich mitgetheilten ersten Stelle schon fanden, daß Christus im Abendmahl nicht bloß zu schauen, sondern auch zu berühren, zu essen, in uns aufzunehmen sich gebe. Αὐτὸς αὐτόν σοι δίδωσιν οὐκ ἰδεῖν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ λαβεῖν ἔνδον. Vergleicht man diesen Ausspruch mit jenem: οὐκ ἰδεῖν αὐτὸν μόνον παρέσχε τοῖς ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι, so gehört Muth dazu, mit Ebrard (der freilich die letztere Stelle gar nicht berücksichtigt hat) noch an eine Seelenspeise zu denken, da ja die Steigerung des Sehens zum Berühren, Essen, Aufnehmen in uns nur in der größeren leiblichen Gemeinschaft liegt, ἔνδον λαβεῖν aber nach φαγεῖν nur vom leiblichen, nicht geistlichen Inneren stehen kann.

Bei Theodoretus werden mehrmals Brot und Wein Symbole genannt. Wenn er nun zu 1 Kor. 11, 26. (t. III. p. 238.) sagt: Μετὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν οὐκέτι χρεία τῶν συμβόλων τοῦ σώματος, αὐτοῦ φαινομένου τοῦ σώματος, so möchte man fast glauben, die Symbole seien, weil Vertreter des Leibes Christi, ohne denselben. Allein zu 1 Kor. 10, 16 ff. (p. 231.) erklärt dieser Kirchenlehrer bestimmt, daß wir durch den theuren Leib und das theure Blut Christi in Gemeinschaft treten mit Christo. Ja er sagt, daß Judas Ischarioth Leib und Blut Christi genossen habe. Dieß Resultat bietet auch die Stelle dial. II. t. IV. p. 125 sq. Der Orthodoxe will hier dem Eranisten beweisen, daß der Leib Christi auch nach der Himmelfahrt das Wesen des menschlichen Leibes bewahrt habe. Wenn, argumentirt der Erstere, Brot und Wein Symbole des Leibes und Blutes Christi sind, Symbole aber und Bilder ein Original fordern, so muß noch jetzt ein Leib Christi sein, der nicht in die göttliche Natur verwandelt ist, sondern nur mit göttlicher Herrlichkeit erfüllt. Wir finden hier Tertullian's Argument gegen Marcion wieder in einer Modifikation, die seine Beweiskraft nicht eben verstärkt. Der Eranist ergreift dieß Argument, um seinen Satz von der Verwandlung

des Leibes Christi in seine göttliche Natur zu begründen. „Wie die Symbole des Leibes Christi vor dem priesterlichen Gebete (πρὸ τῆς ἱερατικῆς ἐπικλήσεως) andere sind als nach demselben, da sie verwandelt worden, so ist auch des Herrn Leib nach der Himmelfahrt in die göttliche Substanz verwandelt worden." Du hast dich selbst gefangen, erwiedert der Orthodoxe. Denn die geweihten Symbole verlieren nach der Weihe nicht ihre ursprüngliche Natur. Sie bleiben in ihrer früheren Wesenheit und Gestalt, sind nach wie vor sichtbar und tastbar; was sie geworden sind, das ist nur für den Glauben und die Anbetung. Vergleiche dieß Abbild mit dem Urbilde und du wirst die Aehnlichkeit sehen. Denn das Bild muß der Wahrheit gleichen. Der Leib Christi hat noch seine frühere leibliche Natur, nur daß er unsterblich, unverweslich, zur Rechten Gottes erhöht und anbetungswerth ist. „Aber," wendet der Eranist ein, „das geheimnißvolle Symbol verändert ja auch seinen Namen und heißt nun Leib." Es heißt auch, antwortet der Orthodoxe, Brot des Lebens. So hat es der Herr genannt. Und den Leib selbst nennen wir einen göttlichen Leib, einen lebendigmachenden, den Leib des Herrn, nicht eines Menschen, sondern des Gottmenschen Leib. Darin stimmen also der Orthodoxe und der Eranist überein, daß mit den Elementen nach der Weihe eine Veränderung vorgeht, welche man schon damals Verwandlung nennt, nach welcher die Elemente zwar ihre irdische Natur nicht verlieren, für den Geist, den Glauben, die Anbetung aber Leib und Blut Christi werden. Daß dieser himmlische Inhalt aber nicht bloß in der gläubigen Anschauung liegt, sondern objektiv vorhanden ist, sagt das Wort καὶ προσκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα, ἅπερ πιστεύεται unwidersprechlich.

9. Wie die Lehrentwickelung der griechischen Kirche überhaupt, so findet auch die Abendmahlslehre derselben in Johannes von Damaskus ihren Abschluß. Man darf sich darum nicht wundern, wenn diejenigen, welche die seitherige Entwickelung derselben nicht haben verstehen können, diesen Lehrer, der besonders deutlich spricht, entweder mit unreifen Einfällen oder mit Vorwürfen bedeckt haben. Hören wir ihn im Zusammenhang. Seine ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως handelt im 14. Kap. des 4. Buches vom Abendmahle.

Im alten Bunde ist das Brot und der Wein des Melchisedek, der ein Vorbild Christi war, eine Weissagung des Abendmahles. Maleachi verkündigte es in dem unblutigen Opfer, das vom Aufgang bis zum Niedergang werde dargebracht werden. Zunächst ist es die Erfüllung des Passah. Bei dem letzten Mahle, welches Christus im Saale des heiligen Zions aß, verband er in der Fußwaschung das Symbol der Taufe mit dem Abendmahle. In den Einsetzungsworten machte er Brot und Wein zu Leib und Blut. Wer kann zweifeln, daß das Wort, das lebendige und kräftige, durch welches Himmel und Erde gemacht ist, Brot zu Leib, Wein zu Blut machen kann? Die Macht nun, welche durch das Wort Solches vollbringt, ist der heilige Geist, welcher, nachdem er angerufen ist, auf die Elemente herabkommt: derselbe Geist, welcher einst Maria überschattete. Brot und Wein werden in Leib und Blut Christi verwandelt. Nur bleiben die Elemente in ihrer äußeren Erscheinung. „Weil der Mensch gewohnt ist Brot zu essen und Wasser mit Wein zu trinken, so verband Christus mit ihnen seine Gottheit und hat sie zu seinem Leib und Blut gemacht, damit wir auf dem Wege der Gewohnheit und Natur zum Uebernatürlichen erhoben werden. Der Leib ist wahrhaftig der mit der Gottheit geeinte Leib aus der Jungfrau, nur nicht so, daß der in den Himmel erhöhte Leib herabkommt, sondern daß Brot und Wein in Leib und Blut verwandelt werden. Nicht etwa ein Bild (τύπος) des Leibes und Blutes Christi ist Brot und Wein, sondern der vergöttlichte Leib des Herrn, der da sprach: Dieß ist — nicht etwa ein Bild — sondern mein Leib.“ Haben Väter wie Basilius Brot und Wein Abbilder (ἀντίτυπα) des Leibes und Blutes Christi genannt, so haben sie die Elemente vor der Weihe gemeint. Brot und Wein also, wenn sie auch äußerlich bleiben, sind substanziell Leib und Blut, so daß also nicht zwei, sondern eine Substanz ist (καὶ οὐκ εἴσι δύο ἀλλ᾽ ἓν καὶ τὸ αὐτό). Mit dem Daß müssen wir uns begnügen, nach dem Wie dürfen wir nicht fragen. Wie sollte aber der heilige Geist, der aus dem Leibe der Jungfrau einen Leib gebildet hat, nicht Solches vermögen? Ist ja selbst der Uebergang von Brot und Wein in unseren Leib und in unser Blut etwas Unerklärliches. Das Fleisch Christi ist Geist, ist Leben, ist erfüllt

mit der Gottheit, ohne von ihr absorbirt zu sein. Wie die Kohle, mit der Jesaias entsündigt ward, nicht bloß Holz war, sondern auch Feuer, so ist auch das Brot des Abendmahles nicht bloßes Brot, sondern es ist mit der Gottheit verbunden. Ein Leib, welcher mit der Gottheit verbunden ist, ist nicht eine Natur, sondern zwei Naturen. So laßt uns denn mit Furcht, mit reinem Gewissen, mit festem Glauben, mit frischem Verlangen nahen. Mit kreuzförmig gelegten Händen, mit aufgelegten Augen, Lippen, Stirnen lasset uns diese göttliche Kohle ergreifen, damit ihr himmlisch Feuer das irdische unserer Lust verzehre, unsere Herzen erleuchte, uns mit göttlichem Feuer erfülle. Das ist der Leib Christi, der zur Erhaltung unserer Seele und unseres Leibes dient, der nicht etwa wie andere Speise wieder abgesondert wird, sondern in unser Wesen übergeht, eine Abwehr jedes Schadens, eine Reinigung jedes Schmutzes. Er hebt Krankheit und Leiden, wie dieß in den Worten des Apostels liegt, daß die sich selbst nicht Richtenden gerichtet werden. Die Unwürdigen ziehen sich Gericht zu. Gereinigt werden wir mit dem Leibe Christi und mit seinem Geiste vereint. Indem wir aber mit Christo vereint werden, werden wir unter einander selbst eins, woher das Abendmahl auch Gemeinschaft (*κοινωνία*) heißt. Ja dieß Schauen und Genießen des Leibes Christi ist eine Weissagung der Zukunft Christi, woher denn Leib und Blut auch Bilder der Zukunft heißen (*ἀντίτυπα τῶν μελλόντων*).

In dem Jahrhundert des Johannes von Damaskus bewegte, wie bekannt, der Bilderstreit die griechische Kirche. Unverkennbar ist auf der Seite der Bilderstürmer ein rationalistischer und weltlicher Geist. Auf dem konstantinopolitanischen Koncile von 754, auf dem die Sache der Bilderstürmer siegte, ward als Grund gegen die Bilder angeführt, daß Christus in Brot und Wein das wahre Bild von sich hinterlassen habe. „Zum Bild (*εἰς τύπον*) und Gedächtniß seiner habe Christus das Abendmahl eingesetzt. Als er die Einsetzungsworte sprach, wollte er sagen, daß kein anderes Bild oder Zeichen (*εἴδους ἢ τύπου*) seine Menschwerdung vorstellen solle als dieses. Es ist das Bild des lebendigmachenden Leibes Christi (Mansi t. XIII. p. 261 sq.). Dagegen erklärten sich aber die Väter des zweiten nicänischen Koncils

von 787. „Keineswegen habe Christus, die Apostel, die Väter das durch den Priester dargebrachte unblutige Opfer ein Bild genannt (εἰκόνα), sondern Leib und Blut Christi selbst. Vor der Weihe heißen die Elemente Abbilder (ἀντίτυπα), nach derselben Leib und Blut Christi, was sie auch wirklich sind (Mansi l. l. p. 265.). Gewiß ist hier die herrschende Lehre der griechischen Kirche ausgesprochen. Weil aber der dogmatische Bildungstrieb die Abendmahlslehre noch nicht ergriffen hatte, so konnte in rationalistischen Kreisen auch die symbolische Ansicht sich behaupten. Während des Mittelalters ging die Kirchenlehre zur Lehre der wirklichen Verwandlung fort, ohne jedoch an dieß Geheimniß sich mit dogmatischen Begriffen zu wagen. Nikolaus von Methone lehrt die Verwandlung der Elemente, deren äußere Gestalt Gott aus Rücksicht auf die menschliche Schwachheit erhält, gestützt auf die Schrift und Gottes Wundermacht, indem er als Wirkung des Abendmahlsgenusses die leibliche Vereinigung mit Christo betrachtet (Ullmann, Nikolaus von Methone u. s. w. S. 98.). Diese Lehre ging in die griechischen Symbole über. Jeremias und Metrophanes Kritopulus bezeichnen als Lehre der griechischen Kirche die Verwandlung von Brot und Wein auf das Gebet des Priesters durch den heiligen Geist in Leib und Blut Christi: ein undurchdringlich Geheimniß. Cyrillus Lukaris bekannte in calvinischer Weise eine wahrhaftige und kräftige Gegenwart unsers Herrn Jesus Christus, nicht aber eine Verwandlung, nicht einen physischen, sondern einen geistlichen Genuß und zwar nur für die Gläubigen (conf. c. 17.). Dagegen kann das Bekenntniß des Dositheus (decr. XVII. Kimmel, libr. symb. eccl. or. p. 456.) nicht Worte genug finden, um im Gegensatze zu der Unwissenheit der Reformirten und Lutheraner die Verwandlung (μεταβάλλειν, μετουσιοῦν, μεταποιεῖν, μεταῤῥυθμίζειν) einzuprägen, doch mit der Versicherung, dieß Geheimniß sei nicht zu lichten (p. 461.). Die conf. orthod. erklärt die Eucharistie für das höchste Sakrament (qu. 106. p. 178.). In ihm findet eine Verwandlung des Brotes in den wahren Leib, des Weines in das wahre Blut Christi statt. Doch bleibt die äußere Gestalt, den Glauben zu üben, Schauder zu verhüten. Die Eucharistie ist ein Opfer (θυσία), kräftig für Lebende und Todte. Die Frucht der Eucharistie ist Erinnerung

an Christi Tod, Versöhnung mit Gott, Schutz gegen die Anfechtungen des Teufels. Im Unterschiede von der katholischen schreibt die griechische Kirche dem heiligen Geiste, dessen Herabkunft auf die Elemente der Priester von Gott erfleht, die Kraft der Verwandlung zu, reicht sie den Laien den Kelch, läßt sie die Kinder zum Abendmahle, braucht sie gesäuert Brot.

10. Wir wenden uns zur abendländischen Kirche. Im vierten Jahrhundert stehen zwei anerkannte Säulen der Rechtgläubigkeit auf Seiten der Ueberzeugung von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, Hilarius und Ambrosius. Jener begründet im 8. Buch der Schrift de trinitate (c. 13.) die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes (im Unterschiede von einer bloß moralischen) mit der Art, wie der Sohn in uns ist. „Wenn das Wort Fleisch geworden ist und wir in der Speise des Herrn das fleischgewordene Wort wahrhaftig nehmen (et vere nos verbum carnem cibo dominico sumimus): wie sollen wir nicht glauben, daß der natürlich in uns wohne, der nicht nur, als er Mensch ward, die Natur unseres Fleisches untrennbar angenommen hat, sondern auch die Natur seines Fleisches mit der Natur der Ewigkeit verbunden hat in dem Sakramente des uns mitzutheilenden Fleisches (et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit).“ Dieß letztere Wort ist schwierig. In keinem Fall darf man mit Ebrard carnis vor admiscuit streichen, so daß der Sinn entstände: Wir genießen im Abendmahle wesentlich die Ewigkeit d. h. Gottheit Christi und mit ihr die menschliche Natur, die mit ihr verbunden ist. Das ist ein Gewaltstreich, der das Interesse, aus dem er hervorgeht, zu deutlich merken läßt. Die Argumentation des Hilarius ist wohl diese. Die Einheit Christi mit uns ist nicht eine moralische, sondern eine natürliche. Christi Natur geht in uns ein. Dieß geschieht im Abendmahle, in welchem der Christus, welcher unser Fleisch angenommen hat, uns sein Fleisch, das mit den Kräften der Gottheit erfüllt ist, also sowohl seine göttliche als seine menschliche Natur mittheilt. Wie der Sohn durch den Vater lebt, sagt weiter Hilarius, so leben wir durch das Fleisch Christi. Das ist der Grund unseres Lebens, daß wir in uns Fleischlichen Chri-

stum durch sein Fleisch wohnen haben (quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus). Hilarius lehrt also im Abendmahle einen Genuß des Leibes Christi, in welchem uns die ganze Person Christi zu Theil wird. Ambrosius bekennt in der Schrift de initiandis (c. 8. sq.) die Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Christi durch die Kraft des Wortes Christi (non valebit Christi sermo ut species mutet elementorum?), so daß das, was vor der Weihe nur Gestalt (species) heißt, nach derselben Leib Christi zu nennen ist (ante benedictionem verborum coelestium species nominatur: post consecrationem corpus Christi significatur), und zwar der Leib, den die Jungfrau geboren hat. Daß hier significare, nuncupare die Realität einschließt, geht schon daraus hervor, daß auch die species, die doch jedenfalls objektiv vorhanden ist, als nominell vorhanden dargestellt wird; folgt aus dem ganzen Argument unverkennbar.

Im 5. Jahrhundert tritt uns ein Mann entgegen, der in Lehre und Leben sein Zeitalter beherrschte, Leo der Große. Protestantische Lehrbücher zwar schreiben ihm eine spiritualistische Ansicht zu, weil er das Abendmahl eine geistliche Nahrung nennt und hinzufügt: ut accipientes virtutem coelestis cibi in carnem ipsius qui caro nostra factus est transeamus. „Ganz die Idee der centralen Vereinigung mit Christo, wo wir Glieder von seinem mystischen, makrokosmischen Leibe werden und dadurch mit seiner Person vereinigt werden. Keine Spur von einem intrare des verklärten individuellen Leibes Christi in unsere Leiber" — ruft Ebrard (S. 364.) aus. Man vergleiche aber nur den verwandten Ausspruch (serm. LXIII. 7.): Non aliud agit participatio *corporis* et *sanguinis* Christi, quam ut in *id quod sumimus* transeamus, et in quo commortui et consepulti et conresuscitati sumus ipsum et spiritu *et carne* gustemus; man vergleiche (serm. XCI. 3.): Sic sacrae mensae communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi ambigatis. *Hoc enim ore sumitur, quod fide creditur* et frustra ab illis amen respondetur, a quibus contra id, quod accipitur, disputatur: um sich zu überzeugen, daß dieser große Kirchenlehrer einen mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi lehrt (s. Perthel, Leo's Leben und Lehren S. 217.).

Aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts lehrt Cäsarius von Arles (bibl. patr. max. t. VIII. p. 826.) die Präsenz des Leibes und Blutes in so starken Ausdrücken, daß man an eine eigentliche Verwandlung denken muß. Sicut quicunque ad fidem veniens ante verba baptismi adhuc in vinculo est veteris debiti, his vero commemoratis mox exuitur omni faece peccati: ita, quando benedicendae verbis coelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sancti nominis consecrentur, substantia illic est panis et vini: post verba autem Christi corpus et sanguis Christi. Quid autem mirum est, si ea, quae verbo potuit creare, possit verbo creata convertere? „Hier führt die Analogie mit der in der Taufe stattfindenden Veränderung dahin, daß diese conversio in einem geistigen Sinne zu fassen sei (Münscher-Cölln I. S. 504.).“ Es wird hier nicht die Taufe, sondern der Zustand des Menschen nach der Taufe in Parallele gestellt mit der Veränderung, welche das Wort Gottes in die Elemente bringt. Findet dort eine wirkliche Veränderung statt, so auch hier. Diese Veränderung heißt convertere und wird der Schöpfung an die Seite gestellt. Aus der Substanz des Brotes und Weines wird Leib und Blut. Wie kann man da an geistige Verwandlung denken? Besonders bedeutend ist Gregorius der Große, der treue Repräsentant der Kirche seiner Zeit, welcher das Erbe der abendländischen Entwickelung der Kirche des Mittelalters übergiebt. Sein Bekenntniß ist ausgesprochen in dem Gebete: Vere dignum et justum est, aequum atque salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte, pater omnipotens aeterne deus, et tibi hanc immolationis hostiam offerre, quae offertur a plurimis et ***unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur:*** singuli accipiunt Christum Dominum: et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis. Propterea ipsi, qui sumimus communionem hujus sancti panis et calicis, unum Christi corpus efficimur (lib. sacr. praef. post theoph. dom. V.). Daß wir mit dem Munde des Herrn Leib empfangen, wird als das Bekannte vorausgesetzt und erinnert, daß dieser Genuß auch dem Herzen gelte (sanguis agni non solum ore corporis sed etiam ore cordis hauritur: evang. II. hom. 22.). S. Lau, Gregor der Große II. S. 483.

Was Augustinus gelehrt hat über das Abendmahl, danach ist viel gefragt worden. Darüber waren schon Paschasius und Ratramnus, darüber waren Lanfrank und Berengar, darüber waren Lutheraner und Reformirte zwiespältig. Nach Art großer Naturen hatte diese volle Persönlichkeit Lebenselemente und Richtungen dem Grundgedanken seines Lebens dienstbar gemacht, welche in der Folgezeit, die von den Schätzen seines Geistes zehrte, als sich widerstreitende Kräfte unter dem Titel seines Namens sich geltend machten. Aber von diesem Gesichtspunkte aus kann man jenen Zwiespalt der Resultate nicht erklären. Augustinus war ohne Zweifel in der Abendmahlslehre sich nicht klar. Ohne festen Standpunkt hat er verschiedenartige Auffassungen angestreift. Wir haben dieß Schwanken schon bei der Auslegung von Joh. 6. gesehen. Im Ganzen indeß muß Augustinus für einen Vorgänger Calvin's erklärt werden. Drei Punkte nun sind es, die seinen Standpunkt abgrenzen. Einmal geht er von einem Sakramentsbegriffe aus, nach dem die Zeichen (sacramenta) nur uneigentlich mit dem Inhalt (res sacramenti) identificirt werden. Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sunt sacramenta, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo ***secundum quendam modum*** sacramentum corporis Christi corpus Christi est, ita sacramentum fidei (i. e. baptismus) fides est (ep. 98.). Sonach sind also die Abendmahlszeichen nur figürlich Christi Leib und Blut (contra Adim. 12. contra adv. leg. 33. tract. in Joh. 50.). Zweitens Christus ist nur nach seiner Gottheit, nicht nach seinem Leibe auf Erden gegenwärtig. Sein Leib ist im Himmel. Quando caro domini erat in terra, certe non erat in coelo, et nunc cum sit in coelo, non est in terra (tract. in Joh. 26.). Somit kann der Leib Christi auch im Abendmahle nicht leibhaftig präsent sein. Drittens liegt ihm das Wesen des Abendmahles in einer geistigen Gemeinschaft mit Christo und mit allen Gläubigen (tract. in Joh. 26. de civ. XXI. 25.). Somit ist die Kraft des Abendmahles nur für die Gläubigen vorhanden (l. l.).

Indem wir den Zeitraum der alten Kirche verlassen, ziehen wir das Gesammtresultat. Die Lehre von der Aneignung des

wirklichen Leibes und Blutes Christi im Abendmahle ist die älteste, ist die herrschende Lehre. Alle Väter, welche überhaupt die Abendmahlslehre berühren in der vornicänischen Zeit, haben sie, außer Klemens und Origenes, welche nicht viel bedeuten können als Zeugen der Kirchenlehre, zumal Origenes selbst seine Abweichung von der Lehre der Einfältigen ausspricht. Welche Namen stehen in der nachnicänischen Zeit auf dieser Seite! Die drei kappadocischen Väter, Cyrillus, Chrysostomus, Theodoretus, Johannes von Damaskus im Morgenlande; Hilarius, Ambrosius, Leo, Gregorius im Abendlande. Indeß ist die Abendmahlslehre nicht Gegenstand des dogmatischen Bildungstriebes in der alten Kirche. So begreift es sich, wie neben jener herrschenden Lehre symbolisirende Ansichten sich aussprechen konnten, ohne das Bewußtsein des Gegensatzes zu haben und zu wecken. Ja wir finden, daß in bedeutenden Kirchenlehrern — wie Tertullianus, Cyprianus, Gregorius von Nazianz, Theodoretus — die Grundansicht von der Präsenz des Leibes Christi mit Elementen der symbolischen Ansicht versetzt ist. Für die symbolische Ansicht freilich im Sinne Zwingli's hat die alte Kirche keinen Vertreter. Am Ende des Zeitraums der alten Kirche zeigen sich bereits die Ansätze zu einer Steigerung der Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi, nämlich zur Verwandlungslehre. Diese Lehre sollte sich in dem folgenden Zeitraum durchsetzen.

11. Man kann den Zeitraum zwischen der alten Kirche und der Scholastik, also vom 7. bis 11. Jahrhundert, den des Uebergangs nennen. Er gleicht dem nachnicänischen darin, daß sich das dogmatische Interesse um die Bestimmung einzelner Lehrpunkte bewegt. In dem Streite über das filioque kommt das Dogma der Dreieinigkeit, in dem adoptianischen Streite die Lehre von dem Verhältnisse beider Naturen in Christo, in dem Gottschalk'schen Kampfe der Gegensatz des Augustinismus und Pelagianismus wieder zur Sprache. Wie aber diese Streitigkeiten ihrem Inhalt nach den Charakter des Nachträglichen haben, so macht auch die Art und Weise, wie sie behandelt werden, den Eindruck des Epigonischen. Nicht konsequent durchgebildete Richtungen, tiefe Anschauungen, weite Gesichtspunkte, große dialektische Kräfte

treten uns entgegen. Es handelt sich darum, den vorliegenden Fall unter die Entscheidungen der Väter zu subsumiren. Die streitenden Parteien glauben die Wahrheit für sich zu haben, wenn sie die Väter auf ihrer Seite haben. So schreibt Lanfrank von der ersten Synode, auf welcher die Berengar'sche Lehre behandelt wurde (Rom 1050): Post haec papa praecepit, ut ego surgerem, pravi rumoris a me maculam abstergerem, fidem meam exponerem, expositam plus sacris auctoritatibus, quam argumentis probarem (opp. ed. d'Achery p. 234.). Wie die Streitigkeiten dem Boden der kirchlichen Praxis entwachsen sind, so werden sie auch nach Grundsätzen der kirchlichen Praxis entschieden. Bei dieser Bedeutung des Praktischen versteht man, wie jetzt die Lehre vom Abendmahle Gegenstand der theologischen Kontroverse werden konnte.

In dem paschasischen Streite handelt es sich nicht sowohl um die Lehre von der Verwandlung als um die objektive Präsenz des Leibes Christi. Hier kommt also der in der alten Kirche verdeckte Gegensatz zwischen eigentlicher und uneigentlicher Präsenz zur Sprache. Ratramnus spricht es bestimmt aus, daß er Augustinus auf seiner Seite wisse. Die Stimmen sind getheilt. Man muß anerkennen, daß auf der Seite des Ratramnus leuchtende Namen stehen, wenn man schon nicht vergessen darf, daß das plus, welches Paschasius aussprach, auf die Seite des Ratramnus wohl Manchen drängte, der mit ihm keinesweges ganz eins war. Diese Kontroverse bewegt sich auf rein wissenschaftlichem Boden und wird auch nicht kirchlich entschieden. In dem Berengar'schen Streite handelt es sich wesentlich um die Verwandlungslehre, für die das kirchliche Bewußtsein sich bereits entschieden hatte. Berengar setzt in den Standpunkt des Ratramnus ein und wird um seines Bekenntnisses zu diesem willen verurtheilt. Denn für den Namen Skotus haben wir allen Grund den Namen des Ratramnus zu setzen. Er entwickelt aber diese Doktrin weiter. Dieser Kampf wird nicht ohne bedeutende wissenschaftliche Mittel geführt, diesseits und jenseits. Es verlaufen sich in ihn die Anfänge der Scholastik. Die Kraft aber, welcher Berengar unterlag, war wesentlich eine kirchliche und zwar nach Art der Kirche dieser Zeit eine mechanische. Das

Resultat dieses Kampfes ist der Sieg der Verwandlungslehre. Für sie stritten alle Geister der mittelalterlichen Kirche. Aus der Schrift des Paschasius weht uns ein gemüthlicher, volksthümlicher Geist an. Und diese Volksthümlichkeit brachte seiner Sache auch den Sieg.

Die lutherische Kirche hat in ihren bewußten Organen nie Ratramnus und Berengar für Zeugen ihrer Sache angesehen. Sie sind der reformirten Kirche zu überlassen. Ja Luther konnte den Papst preisen, welcher die Sache des Berengar niedergeschlagen hat. „Wollte Gott, alle Päpste hätten so christlich in allen Stücken gehandelt, als dieser Papst mit dem Berengar in solcher Bekänntniß gehandelt hat," sagt er im großen Bekenntniß. Aber natürlich sind auch Paschasius und Lanfrank nicht die Anwalte ihrer Sache. Nur hat sie stets das Gefühl gehabt, daß die Verwandlungslehre sich geschichtlich nur erklären lasse aus der Grundlage des wahren Bekenntnisses. Und für diesen Schluß hat sich ein Mann erklärt, den Niemand für einen bestochenen Zeugen halten wird, Lessing. Er spricht sich am Schlusse seines Berengarius Turonensis (Lachmann's Ausg. B. VIII. S. 422.) folgendermaßen aus.

„Wenn die Lehre der bloßen Zeichen die älteste, erste, ursprüngliche gewesen wäre, wäre es wohl möglich, daß auf einmal die Lehre der Transsubstantiation daraus hätte entstehen können? Würde hier nicht ein gewaltiger Sprung sein, dergleichen doch der menschliche Verstand nie, selbst nicht in seinen Abweichungen von der Wahrheit begeht? Um diesen Sprung nicht annehmen zu dürfen, würde man nicht von selbst auf eine dritte Lehre kommen müssen, durch welche der Uebergang von jener ersten auf eine zweite erfolgt wäre? Und welche dritte Lehre könnte dieß sein, als die Lehre von den prägnanten Zeichen, wie ich sie der Kürze wegen nennen will. Wäre nun also, frage ich weiter, diese dritte Lehre schon vor Alters, schon vor der Lehre der Transsubstantiation vorhanden gewesen, so wie sie jetzt wirklich vorhanden ist; wäre sonach die ganze Progression diese, daß man zuerst bloße Zeichen, hernach prägnante Zeichen und endlich in das Ding verwandelte Zeichen geglaubt hätte: wie wäre es immer gekommen, daß nur über die letzte Fortschreitung, von den

prägnanten Zeichen auf in das Ding selbst verwandelte Zeichen, so viele Streitigkeiten und Unruhen in der Kirche entstanden wären? Wie wäre es gekommen, daß die erste Fortschreitung, von den bloßen Zeichen zu prägnanten Zeichen, dagegen so ruhig abgelaufen, so ganz und gar keinen Widerspruch gefunden hätte, da sie doch den Grund zu jener gelegt, und in der That weit kühner als jene ist, weit anstößiger als jene hätte sein müssen? Oder sind Ihnen Streitigkeiten über diese erste Fortschreitung in den älteren Zeiten bekannt? Mir nicht; und so frage ich, bis Sie mir dergleichen nennen, endlich auf mein Ziel los. Sind keine Streitigkeiten darüber entstanden, was ist wahrscheinlicher als daß keine entstehen können? Und wie haben keine entstehen können? Wie anders, als daß die Fortschreitung selbst nicht Statt gehabt? Wie anders, als daß es nicht wahr ist, daß man anstatt der bloßen Zeichen prägnante Zeichen einschleichen lassen, sondern daß nicht die Lehre der bloßen, sondern die Lehre der prägnanten Zeichen die erste ursprüngliche Lehre gewesen?"

12. Im karolinischen Zeitalter stand die Ueberzeugung fest, daß die Elemente nach der Konsekration Leib und Blut Christi seien. Im Gegensatze zu jener Bestimmung des bilderstürmenden Koncils von 754 erklärt die Schrift de impio imaginum cultu (IV. c. 14.): Non sanguinis et corporis dominici mysterium imago jam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exemplar futurorum, sed id quod exemplaribus praefigurabatur. Auch Alkuin bittet seinen Freund Paulinus (ep. 36.) seines Namens zu gedenken: et profer (nomen amici tui) eo tempore opportuno, quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris. So stark diese Ausdrücke lauten, so fehlt es doch bei diesem Schriftsteller nicht an Stellen, welche an die symbolische Ansicht anstreifen.

Es war nun Paschasius Radbertus, Abt von Korbie, welcher durch seine im Jahre 831 verfaßte Schrift de corpore et sanguine domini (in ihrer ersten Gestalt seinem Freunde Placidius, in ihrer zweiten Karl dem Kahlen zugeeignet) den bisher schlummernden Gegensatz weckte. Betrachten wir seine Schrift in ihrem Zusammenhange.

Sakrament ist ein in einem feierlichen Akte uns übergebenes Heilspfand, in welchem eine sichtbare Handlung etwas Unsichtbares wirkt in dem, der es würdiglich empfängt. Die Sakramente sind Taufe und Firmelung, der Leib und das Blut Christi (c. 3.). Sie sind die Organe des heiligen Geistes (c. 1.). Im Passahlamm und im Manna ist das Abendmahl vorgebildet. Wenn nun schon diese alttestamentlichen Vorbilder nicht ohne heiligende Kraft waren, so hing doch ihre Wirkung wesentlich ab vom Glauben und bezog sich auf das gegenwärtige Leben. Erst mit Christo ist die Gnade des ewigen Lebens erschienen (c. 5.). Das Abendmahl ist eingesetzt worden zum Gedächtniß des Todes Christi, zur leiblichen Gemeinschaft mit Christo, zum Sühnopfer für die Sünden, die wir täglich begehen, vielleicht auch um den Juden einen Ersatz für die Opfer zu geben (c. 9.). Im Abendmahle nun — und das ist der Grundgedanke der Schrift, welcher gleich im ersten Kap. ausgesprochen wird — sind Brot und Wein nach der Konsekration durch die Kraft des heiligen Geistes substanziell Leib und Blut Christi, das Fleisch, welches von Maria geboren ist, welches für uns litt, welches aus dem Grabe auferstanden ist. Durch die Konsekration erfolgt eine Verwandelung. Das ist nicht etwa Verdienst des Priesters. Wohl ist der Priester ein Mittler zwischen Gott und Menschen, aber er ist nicht Schöpfer des Leibes und Blutes Christi. Das Schöpferwort Gottes und die Kraft des heiligen Geistes wirken dieß (non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris et virtute spiritus sancti: c. 12.). Die Kraft Gottes, Solches zu wirken, kann kein Gläubiger, welcher weiß, daß Gott durch sein Wort Himmel und Erde geschaffen hat und nur durch seinen Willen Alles erhält, bezweifeln (c. 1.). Der heilige Geist aber thut hier immer von Neuem, was er einst, als er aus dem Leibe der Maria Christi Leib bildete, gethan hat (c. 3. 4. 12.). Von Brot und Wein bleibt nach der Konsekration nur die äußere Erscheinung (figura), während der Substanz nach nur Leib und Blut vorhanden sind (c. 1.). Um den Ungläubigen nicht das Heiligste preiszugeben, um Schauder zu verhüten, um den Glauben zu üben, bleibt die äußere Erscheinung von Brot und Wein (c. 13.). Doch ist den Kennern der heiligen Geschichte nicht unbekannt, daß Zweiflern oder Vertrauten Christi die eigentliche

Gestalt des Leibes und Blutes Christi ist gezeigt worden (c. 14.). Es findet also im Abendmahle eine Verwandlung der Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi statt (c. 8.: substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur: vgl. c. 12.), ein Umschaffen der Substanz des Brotes und Weines zu Leib und Blut (c. 3.), ein potenzielles Schaffen (c. 4.: — voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari), d. h. ein Akt, in dem das Schaffen der Potenz nach gesetzt ist, also nicht Schaffen in des Wortes entwickeltem Sinne. Der Leib Christi wird uns im Abendmahle gegeben zur leiblichen Vereinigung mit Christo (c. 9.), um unseren Leib zur Unsterblichkeit und Unverweslichkeit zu erneuern (c. 19.). Es ist aber frivol, bei diesem Geheimnisse an den Abgang (stercore) zu denken: es ist eine geistliche Speise, durch welche der heilige Geist auf den Menschen wirkt, daß was in uns noch fleischlich ist zu Geist werde (c. 20.). Diese Wirkung des heiligen Geistes ist nur für die, welche das Sakrament würdiglich, im Glauben, geistlich genießen (c. 6. 17. 8.). [1]

1. Ebrard hat nachzuweisen gesucht, daß Paschasius in dieser Schrift keineswegs, was man bisher allgemein geglaubt habe, die Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut lehre, nicht einmal die Impanation (S. 407.). Nur in dem Sinne rede P. von Verwandlung, als das Brot durch die Konsekration die potentia oder efficacia erhalte, unter gewissen von Seiten des Kommunikanten zu leistenden Bedingungen diesen mit Christi Leib und Blut zu vereinigen (S. 412.). Ja Ebrard stellt es so dar, daß die Calvin'sche Doktrin einen Vorgänger in ihm gewinnt. „Seine Vorstellung ist rein und lauter. Er denkt sich mit dem sichtbaren Akte des mündlichen Essens und Trinkens eine unsichtbare Wirkung des heiligen Geistes auf den gläubigen Kommunikanten verbunden, wodurch dieser innerlich in eine centrale Lebenseinheit mit Christo gesetzt wird. Seine Darstellung ist von der liturgischen Redeweise seiner Zeit bedenklich inficirt u. s. w." Was hat man nun wohl für ein Recht, von der Vorstellung eines Schriftstellers anders zu urtheilen als aus seiner Darstellung! Daß ein Schriftsteller, welcher den Uebergang der Elemente in Leib und Blut als einen Schöpferakt bezeichnet — das *potentialiter* creare sagt nicht aus, wie Ebrard meint, daß der Leib Christi der Kraft nach vorhanden sei, sondern restringirt nur den Schöpfungsbegriff, wie im Texte bemerkt —; welcher erklärt, warum Brot und Wein noch die äußere Gestalt behalten, Fälle anführt, wo nicht nur Zweifelnde und Tiefbegründete, sondern auch Ungläubige (c. 6.) auf wunderbare Weise den Leib Christi unverhüllt schauen; welcher sich später wiederholt (ep. ad Frudeg. und zu Matth. 26.) gegen die erklärt, welche eine bloße Kraft des Leibes und Blutes, nicht den wahren Leib und das wahre Blut selbst im Abendmahle sehen (non in re esse *veritatem* carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento *virtutem quandam* carnis et non carnem): daß ein solcher Schriftsteller, sagen wir, die Verwand-

Diese Schrift rief eine nicht geringe Bewegung hervor. „Einige," sagt Ratramnus im Eingang seiner sofort anzuführenden Schrift, „sind der Meinung, daß beim Sakramente des Leibes und Blutes Christi nichts Figürliches, nichts Verdecktes statthaben könne, sondern der himmlische Inhalt, wie er sei, feierlich enthüllt werde (ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur); Andere dagegen bekennen, daß der himmlische Inhalt figürlich vorhanden sei und daß zu scheiden sei zwischen dem, was den Sinnen erscheine, und dem, was der Glaube erkenne." Diesen Zwiespalt suchte Karl der Kahle zu heben. Er forderte demgemäß Ratramnus auf, die Frage zu beantworten: Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, mysterione fiat an veritate? In dieser Frage liegt die Voraussetzung, daß im Abendmahle der Genuß des Leibes und Blutes Christi stattfinde: nur das sei die Frage, ob dieß sakramental d. h. nur vermittelst der geweihten Zeichen (sacramenta), also uneigentlich, oder eigentlich geschehe. Die Schrift, in der Ratramnus diese Frage beantwortet hat, ist auf uns gekommen und ohne Zweifel identisch mit der, welche 1050 im Berengar'schen Streite zu Vercelli als Werk des Skotus Erigena ist verdammt worden (Lauf in Stud. u. Kr. 1828. H. IV. S. 755 ff., Ebrard S. 419 ff.). Ratramnus zerlegt die ihm vorgelegte Frage in zwei Theile: erstlich ob im Abendmahle der himmlische Inhalt vollkommen zur Erscheinung komme oder zwischen dem, was sinnlich erscheine, und dem, was nur der Glaube sehe, zu scheiden sei; zweitens ob der Leib des Abendmahles identisch sei mit dem von der Maria geborenen, für uns gekreuzigten, zur Rechten Gottes erhöhten Leibe Christi. Den ersten Punkt betreffend, ist Ratramnus einverstanden mit Paschasius in dem Grundbegriffe des Sakramentes (sacramenta vocitantur quia tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat), nur nicht in der Anwendung desselben. Wenn Brot und Wein wirklich Leib und Blut des Herrn ist, wo bleibt da das Geheimniß, wo bleibt da ein Inhalt für den Glauben? Wie man bei der Taufe scheiden muß zwischen dem vergänglichen Wasser und der Kraft des

lung lehre, kann nicht zweifelhaft sein und ist bis auf Ebrard auch nie bezweifelt worden.

heiligen Geistes, so sind auch beim Abendmahle die äußeren Elemente und die Kraft des ewigen Lebens, welche sie mittheilen, wohl aus einander zu halten. Non ergo sunt idem quod cernuntur et quod creduntur; secundum enim quod cernuntur corpus pascunt corruptibile ipsa corruptibilia, secundum vero quod creduntur animas pascunt in aeternum victuras ipsa immortalia. Das ist nun nicht so zu verstehen, als wenn eine leibliche und eine geistliche Substanz verbunden wären im Abendmahle. Dieselbe Sache ist nach der einen Seite Brot und Wein, nach der anderen Leib und Blut. Brot und Wein, an sich äußerliche Dinge, erhalten durch die Konsekration kraft des heiligen Geistes die geistliche Bedeutung, Leib und Blut Christi zu sein. Gewiß ist, daß mit Brot und Wein eine Veränderung vorgeht: Brot und Wein werden Leib und Blut. Eine reale Veränderung ist entweder ein Uebergang vom Nichtsein zum Sein (Werden), oder vom Sein zum Nichtsein (Untergang), oder von einem bestimmten Sein zu einem anderen bestimmten Sein. Keiner dieser drei Fälle findet bei den Abendmahlselementen statt. Sie bleiben nach der Konsekration, was sie vorher waren. So kann denn die Veränderung, welche eintritt, nur eine geistige sein. Brot und Wein werden Zeichen von Leib und Blut. Das liegt in 1 Kor. 10, 1 ff., wo doch die Juden, welche nach Paulus dieselbe geistige Speise genossen, welche wir genießen, unmöglich den wirklichen Leib Christi, der noch gar nicht vorhanden war, können empfangen haben; das liegt in der Einsetzung des Abendmahles, wo ja ebenfalls der Leib Christi erst zu opfern war; das liegt in Joh. 6., wo ja Christus an die Zeit verweist, wo er nicht mehr leiblich unter ihnen sein werde. So lehren auch Augustinus und Isidorus. Somit ist die zweite Frage schon entschieden. Ambrosius, Hieronymus, Fulgentius, Augustinus lehren auf das Bestimmteste, daß der Leib des Abendmahles nicht gleich sei dem Leibe, welchen Christus einst trug. Das folgt ja auch schon daraus, daß der kirchliche Glaube im Brote nicht bloß den Leib Christi, sondern auch den Leib des an Christum glaubenden Volkes sieht, im Wasser, welches mit dem Weine vermischt ist, das Volk. Ist nun das Brot nicht wirklich der Leib des Volkes, das Wasser nicht wirklich das Volk, so kann ja auch Brot und Wein

nur geistlich Leib und Blut des Herrn sein. Das ist auch in den Abendmahlsgebeten ausgesprochen, in denen die heilige Speise Bild, Pfand, Erscheinung (species) genannt wird. Der Leib Christi ist ja unvergänglich: das Sakrament aber zeitlich, nicht ewig, vergänglich, nicht unvergänglich, auf dem Pilgerpfade, nicht in der Heimat. Es erhellt also, daß ein großer Unterschied ist zwischen dem Abendmahlsleibe und dem wirklichen Leibe Christi. Sie verhalten sich wie das Pfand zur Sache, wie das Abbild zum Urbild, wie die Erscheinung zum Wesen. Indeß ist das Abendmahl nicht ein bloßes Zeichen. Schon die Weihe des heiligen Geistes theilt ihm einen von dem subjektiven Bewußtsein des Empfängers unabhängigen höheren Charakter mit. Wenn auch, mit Augustinus zu reden, die res sacramenti nicht präsent ist, so fehlt doch, nach desselben Kirchenlehrers Ausdruck, nicht die virtus sacramenti. Christi corpus et sanguis superficietenus considerata creatura est mutabilitati corruptelaeque subjecta. Si mysterii vero perpendis virtutem, vita est participantibus se immortalitatem tribuens. Dieß Leben geht von dem Worte Gottes aus, welches die geistige Substanz des Abendmahles ist. Am Schlusse des ersten Theils seiner Abhandlung sagt Ratramnus: Ex his omnibus, quae sunt hactenus dicta, monstratum est, quod corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in ecclesia percipiuntur, figurae sint secundum speciem visibilem. At vero secundum invisibilem substantiam, id est divini potentiam verbi, corpus et sanguis vere Christi existunt. Man könnte an die origenistische Idee denken. Allein das Wort Gottes ist hier ohne Zweifel Christus. Dieß erhellt aus der Erläuterung, welche Ratramnus über die Stelle Ps. 78, 25. (Sie aßen Engelbrot) giebt. Ostendit certe psalmista vel magis spiritus sanctus loquens in psalmista, vel quid patres nostri in illo manna coelesti, vel quid fideles in mysterio corporis Christi credere debeant. In utroque *Christus* certe innuitur, qui et credentium animas pascit et angelorum cibus est. Utrumque hoc incorporeo gustu nec corporali sagina, sed spiritualis *verbi* virtute. Daß diese virtus sacramenti nur für die Gläubigen vorhanden ist, folgt von selbst, wie aus angeführten Stellen erhellt.

Paschasius bekennt selbst in dem Briefe an Frudegard,

daß Viele nicht eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi annähmen. Wir können hinzusetzen: und zwar sehr bedeutende Namen. Zu ihnen gehören Skotus Erigena, der, wenn auch des Ratramnus Schrift ihm mit Unrecht ist beigelegt worden, aller Wahrscheinlichkeit nach gegen Paschasius geschrieben hat, jedenfalls nicht seiner Meinung war (Belege bei Neander, Kirchengeschichte IV. S. 326.), Rabanus Maurus, welcher wie Ratramnus eine Präsenz des Wortes annimmt (inst. cler. I. 31.), Druthmar (bibl. patr. max. t. XV. p. 165.), Walafried Strabo (l. l. p. 188.) und Florus Magister (Martene et Durand vett. scr. coll. t. XI. p. 584.). Auf Seiten der paschasischen Lehre sehen wir Amalarius von Metz, gegen welchen Florus Magister schrieb, Haimo von Halberstadt (d'Achery spic. t. I. p. 42.), Hinkmar von Rheims (ep. 2. ad Carolum Calv. c. 12.). Eine eigenthümliche Mitte nimmt ein Ungenannter ein, dessen Schrift Mabillon (act. ord. Ben. saec. IV. p. II. praef. 60.) an's Licht gestellt hat.

Die Kraft der paschasischen Lehre lag in ihrer Volksthümlichkeit. In Jahrhunderten aber wie dem 10. und 11. war dieß die entscheidende Macht. Und so finden wir jene Lehre selbst bei Männern, die sonst einsam in ihrem Zeitalter dastehen, bei Ratherius (ep. ad Patric. bei d'Achery p. 375 sq.) und Gerbert, der eine besondere Schrift über Leib und Blut des Herrn schrieb. Sie sollte siegen in dem Berengar'schen Streite.

13. Berengar von Tours, Schüler Fulbert's von Chartres, stand bis zum Jahre 1050 als ein allgemein geachteter Lehrer da. Zwei Briefe, die wir aus jener Zeit noch besitzen, rechtfertigen dieß Urtheil. Doch war schon damals bekannt, daß er in der Abendmahlslehre auf des Skotus, d. h. des Ratramnus Seite stehe. Ein Jugendfreund, Adelmann, beschwört ihn in einem uns bewahrten Schreiben, doch ja dem Geiste der Neuerung nicht nachzugehen. Berengar antwortete ihm damals nicht. Wohl aber fand er sich aufgefordert, einem Manne, den er sich ebenbürtiger wußte, Lanfrank, der damals der Klosterschule in Bek vorstand, in einem kurzen Schreiben, das allerdings den Eindruck des Selbstsicheren und Provocirenden macht, seine Verwunderung auszudrücken, wie ein Mann von nicht unebenem Talente wie er Skotus, mit

dem Ambrosius, Hieronymus und Augustinus in der Abendmahlslehre stehen und fallen, für einen Ketzer halten könne. Dieser Brief lief durch viele Hände bis Rom, wo damals Lanfrank war. Es ist besonders durch Lessing's Fund und Nachweis auf den Charakter dieses Mannes ein Schatten gefallen, den keine Apologie wird entfernen können. Doch mag ihm Lessing (wie es ja aus der ersten Freude, einen neuen Gesichtspunkt gewonnen zu haben, erklärlich ist) zu viel gethan haben, wenn er sowohl den weiten Weg, den dieß Schreiben machte, als das Ziel, welches es fand, für berechnet ansieht. Jedenfalls aber ist die Aussage Lanfrank's, er habe zu seiner eigenen Rechtfertigung gegen ihn auftreten müssen, unwahr. Ihm konnte dieser Brief nur nützen. Leo IX. verfuhr summarisch. Ungehört ward Berengar verdammt. Um nachträglich diesem Verfahren einen Rechtsschein zu leihen, ward Berengar auf eine Synode zu Vercelli eingeladen. Sie kam in demselben Jahre 1050 zu Stande. Berengar, obwohl er die Umgehung der provincial-kirchlichen Behörde, der zunächst das Urtheil über ihn zustand, für ungesetzlich hielt, brach doch auf. Er ward aber vom Könige von Frankreich gefänglich eingezogen. Das konnte unmöglich Lanfrank unbekannt sein, als er schrieb: ad hanc (synodum Vercellensem) vocatus non venisti. Zu Vercelli wurde des Skotus Schrift verbrannt, Berengar von Neuem verdammt. Nach aller Wahrscheinlichkeit ist die Synode von Paris, von welcher Durandus — wenn schon unter Widersprüchen — schreibt (bibl. patr. max. XVIII. p. 437.), eine Thatsache (Stäudlin und Neander gegen Lessing, der sie leugnet). Auf derselben ward Berengar, welcher nicht gegenwärtig war, von Neuem verdammt. Fällt in diese Zeit der Briefwechsel zwischen Berengar und Ascelin (Lanfr. opp. p. 24 sq.), so ist Berengar damals gehaltener und vorsichtiger gewesen. Er verstehe und billige nicht Alles bei Skotus, erklärte er. Auf der Synode von Tours 1054 kam seine Angelegenheit von Neuem zur Sprache. Zum Glück war ein Mann päpstlicher Legat, der, wenn er auch nicht Berengar's Ansicht war, doch freier dachte als Berengar's Gegner und nicht gewohnt war den Verhältnissen zu weichen, Hildebrand. Durch seine Vermittelung beruhigte Berengar vermittelst der eidlichen Erklärung, Brot und

Wein seien nach der Konsekration Leib und Blut Christi, den Andrang seiner Gegner. Bald aber begnügte er sich nicht damit, Ruhe gewonnen zu haben. Wahrscheinlich waren es Siegesgedanken, äußerlich gebaut auf Hildebrand's Einfluß, die ihn nach Rom zogen. Aber er verrechnete sich. Hildebrand konnte oder wollte nichts thun. Statt Hildebrand fand er Humbert. Dessen Art war es aber nicht zu vermitteln. Zu Rom kam 1059 eine neue Synode zu Stande. Da legte ihm Humbert ein Bekenntniß vor, das unzweideutig genug war. „Ich, Berengar, unwürdiger Diakonus zu St. Moritz in Angers, erkennend den wahren katholischen und apostolischen Glauben, verdamme jede Häresie, besonders diejenige, deren ich berüchtigt bin, welche zu behaupten wagt, Brot und Wein, welche auf den Altar gestellt werden, seien nach der Konsekration nur heilige Zeichen (sacramentum), nicht der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi und können nicht sinnlich, sondern nur sakramental von den Händen der Priester berührt oder gebrochen, von den Zähnen der Gläubigen zerbissen werden. Ich stimme dem römischen und apostolischen Satze bei und bekenne mit Herz und Mund, über das Sakrament des Altars den Glauben zu halten, welchen der ehrwürdige Papst Nikolaus und diese heilige Synode auf Grund der evangelischen und apostolischen Wahrheit mir zu halten aufgelegt hat, daß nämlich Brot und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nicht allein das Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi sind und sinnlich, nicht allein sakramental, sondern in Wahrheit von den Händen der Priester berührt und gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zerbissen werden: ich schwöre es bei der heiligen Dreieinigkeit und den hochheiligen Evangelien Christi. Diejenigen aber, welche diesem Glauben widerstreben, erkläre ich mit ihrer Lehre und Anhängern der ewigen Verdammniß werth. Wenn ich selbst einst dagegen denken und lehren werde, will ich der Strenge der Kirchengesetze verfallen. Nachdem ich dieß gelesen und abermals gelesen, habe ich es freiwillig unterschrieben." (Lanfr. opp. p. 232.) Lanfrank schreibt an Berengar: Du hast das Bekenntniß ruhig angenommen, gelesen, bekannt, beschworen, endlich eigenhändig unterschrieben (l. l. p. 233.). Allein Berengar

erklärt (in der unten näher zu bezeichnenden Schrift p. 26.), er habe dieß Bekenntniß, das ihm ohne sein Bewußtsein überreicht worden sei, in Todesfurcht nur in die Hand genommen, ohne es zu unterschreiben. Er bekennt aber, daß er die erkannte Wahrheit verleugnet habe (p. 60 sq.).[1] Er gesteht seine Schuld, aber er weiß sich an den nicht eben niederdrückenden Parallelen eines Aaron und Petrus aufzurichten. Seine Ueberzeugung war nicht im Geringsten berührt worden. Er glaubte seine Verleugnung nur durch desto lauteres Bekennen seiner Ueberzeugung gutmachen zu können.

Berengar erscheint als ein klarer, dialektischer, nach Fortschritt ringender Geist. Klassische Studien hatten seinen Blick geschärft, seinen Gesichtskreis erweitert. Später hatte er sich dem Studium der Väter, besonders des Augustinus, zugewandt. So selbständig wie er bei jenen klassischen Studien zu Werke ging, stellte er sich auch zu den Vätern. Ein starkes Selbstgefühl unterstützte diese Selbständigkeit. Er war aber nicht bloße Intelligenz. Er war berührt von dem Geiste der Väter, ergriffen von dem sittlichen Ernste des Christenthums. Jetzt war er auf einen Standpunkt gedrängt worden, von dem aus ihm der Blick aufgehen mußte über den Verfall der Kirche seiner Zeit. Von ihr verlassen, ja gemißhandelt, glaubte er keinen Grund zu haben, ihr das Bild vorzuenthalten, das sie in ihn geworfen hatte. Er spottete über Leo IX., der kein Löwe aus Juda sei, über Nikolaus II. und seinen plumpen Burgunder Humbert, über die römische Synode, die eine Versammlung der Eitelkeit sei, über die Beweiskraft der Knittel und Fäuste, über die Unwissenheit und Roheit der Bischöfe. Die ganze Zeit, in der er stehe, sei eine Zeit der Nacht. Ueberhaupt aber könne nie die Wahrheit auf der Seite der Masse sein. Berengar hatte das Bewußtsein, aber nicht den Beruf eines Reformators. Dazu fehlte ihm schon der Zeugengeist. Dazu war

1. Wie Berengar es darstellt, kann er nur durch Schweigen und Ergreifen jenes Bekenntnisses, nicht durch positive Erklärung verleugnet haben. Nam ut de consensu pronunciarem meo, nullus exegit (p. 26.). Wenn er p. 61. sagt: Confiteor et ego, praeter quod ad juramentum pertinet, *quia fuit nullum adversum me*, iniquitatem meam domino, ut remittat impietatem peccati mei, quod jam imminentis timore mortis perturbatus *de veritate conticui:* so folgt, daß er keinen Eid geleistet hat. Auch p. 74. sagt er nur, daß er aus Todesfurcht geschwiegen habe.

sein ganzes Wesen noch zu wenig gebrochen und geläutert. Dazu war er viel zu einseitiger Bildungsmensch ohne volksthümliche Basis. Immer mehr machte sich im Verlauf des Streites das rationalistische Element geltend. Die Dialektik ward ihm die Instanz der Wahrheit. Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit: sagt er in seiner Abendmahlsschrift (p. 100.).

Am Anfang dieses Kampfes war die Abendmahlslehre Berengar's noch unentwickelt. So bekennt Berengar selbst: Quod sententiam meam scribis Vercellis in consessu illo expositam: dico de rei veritate et testimonio conscientiae meae, nullum eo tempore sententiam meam exposuisse, quia nec mihi eo tempore tanta perspicuitate constabat, quia nondum tanta pro veritate eo tempore perpessus nondum tam diligenter in scripturis consideratione sategeram (a. a. O. p. 44.). Berengar bekannte sich damals im Allgemeinen zur Lehre des Skotus, ohne, wie schon bemerkt, Alles bei ihm zu billigen. Im Verlauf des Kampfes bildete er seine Ueberzeugung immer mehr durch, so daß sie ihm bald so gewiß war, als zwei mal zwei vier ist (a. a. O. p. 73.). Nach der zweiten römischen Synode galt es ihm, sich und seine Lehre schriftlich zu vertheidigen. Von einer seiner Schriften besitzen wir aus der Gegenschrift Lanfrank's Fragmente, welche schon einen Blick in das Wesen der Berengar'schen Lehre gestatten. Ein völlig neues Licht warf über Lehre und Leben Berengar's die von Lessing unter den Schätzen der Wolfenbüttler Bibliothek entdeckte Widerlegungsschrift Berengar's gegen Lanfrank.[1]

---

1. Von dem Vorhandensein dieser Schrift hatte man keine Ahnung. Die Benediktiner hatten die Lanfrank'sche Schrift geflissentlich recht spät gesetzt, um in derselben den auch von Berengar anerkannten Abschluß des Streites erscheinen zu lassen. Lessing kündigte seinen Fund an in s. Berengarius Turonensis (1770). Es hat etwas Merkwürdiges, daß diese Schrift zuerst in die Hände eines Mannes fiel, der mit ihrem Verfasser geistesverwandt war. Unmittelbar vorher hatte Schmidt, Professor in Braunschweig, durch die Herausgabe des Briefes Adelmann's an Berengar nach einer Wolfenbüttler Handschrift (1770), den Blick der Kenner auf Berengar gelenkt. Die Handschrift kam später nach Göttingen. Dort nahm Stäudlin eine Abschrift, welche er in einer Anzahl Programme, die aber nur etwas über die Hälfte des Manuskriptes gaben, abdrucken ließ. Gleichzeitig mit der Ankün-

Diese Schrift hat etwas Anziehendes durch den Zug des Werdens, ich möchte sagen, durch das Experimentirende, welches die ganze Darstellung beherrscht. Ein schöpferischer Kopf ringt in einer Welt voll Nebeln nach klaren Gedanken, für die er sich mühsam aus der Ueberlieferung Grundsätze und Regeln erzeugt. Dennoch darf man nicht verkennen, daß Berengar mehr Kind seines Zeitalters war als er wohl dachte. Ich will nicht von dem Stile reden, den man bei einem klassisch gebildeten Manne wohl anders erwarten sollte. Die Silberblicke seiner Gedanken sind mächtig vererzt mit selbstgefälliger Polemik, mit ermüdenden Paraphrasen patristischer Aussprüche, mit unendlichen Wiederholungen. Folgendes sind die Grundgedanken.[1]

Wenn einem Subjekte ein Prädikat beigelegt wird, welches, wörtlich genommen, durchaus mit dessen Begriffe nicht vereinbart werden kann (subjectum non susceptibile est praedicati), so ist ein Tropus anzuerkennen (p. 83.). Dieser Fall liegt in den Einsetzungsworten vor. In ihnen kann der Tropus nur im Prädikate liegen, da das Subjekt Realität ist, wie selbst Humbert zugiebt, wenn er sagt, Brot und Wein werden auf den Altar gebracht (p. 87.). Leib ist, wie schon Augustinus ausgelegt hat, so viel als Sakrament des Leibes (p. 89.), oder, wie Ambrosius meint, Figur des Leibes (p. 231.), oder auch Form des Leibes (p. 193.). Wer, was doch auch die Vertheidiger der Verwandlungslehre thun, das Abendmahl ein Sakrament nennt, erkennt die Realität von Brot und Wein und die Figürlichkeit von Leib und Blut an (p. 67. 82. 114. 135. u. ö.). Die Vertheidiger des Volksaber-

---

digung der Herausgabe (Osterprogramm 1814) erschien eine gründliche Abhandlung von ihm in seinem und Tschirner's Archiv 1814. Anf., welche die scharfen Kombinationen Lessing's etwas ermäßigt und den Standpunkt der Gegner gerechter beurtheilt. Dort findet sich auch eine Charakteristik der Handschrift (S. 64 ff.). Erst 1834 erschien die Schrift nach der mit dem Originale verglichenen Abschrift Ständlin's, von zwei Verwandten desselben unter Neander's Auspicien: Berengarii Turonensis de sacra coena adv. Lanfrancum liber posterior e cod. guelpherb. primum ed. A. F. et F. Th. Vischer. Berol. 1834.

1. Wie Ebrard sagen kann, daß man nicht recht wisse, was eigentlich Berengar's Lehre vom Abendmahle sei, glücklicher Weise aber auch nicht gar zu viel darauf ankomme (S. 445.): läßt sich nur daraus begreifen, daß dieser Gelehrte die Hauptschrift Berengar's, welche er noch nach dem Manuskripte citirt, nicht kennt. Und dieß ist ihm bei einem Vorgänger seiner Konfession wirklich etwas anzurechnen.

glaubens sagen nun das reine Gegentheil aus, indem sie nur Leib und Blut als real vorhanden ansehen, von Brot und Wein aber nur einige Eigenschaften oder Accidentien stehen lassen. Dieß ist ein vollkommener Widerspruch. Rein logisch betrachtet, ist es gewiß, daß, wenn ich von einem Subjekte etwas prädicire, das Prädikat die Existenz des Subjektes fordert: Sokrates kann nur gerecht genannt werden, wenn es einen Sokrates giebt (p. 81. 195. 211.). Die Meinung jener aber ist, daß das Subjekt der Einsetzungsworte, das Brot, in der Weise der Leib Christi wird, daß die Entstehung (generatio) dieses den Untergang (corruptio) jenes voraussetzt. Est mutari aliquid per corruptionem subjecti, ut generetur aliud aliquid (p. 217.). Als der Stab Mosis in eine Schlange verwandelt ward, da trat an die Stelle des Subjektes Stab, welches zu Grunde ging, ein anderes Subjekt, die Schlange. Etwas Anderes ist die Versteinerung der Koralle oder des Ebenbaumes, wo das Subjekt bleibt und nur eine neue Eigenschaft empfängt, ähnlich der Ueberkleidung unserer Leiber, von der Paulus spricht; etwas Anderes ist die Verwandlung des Wassers in Eis, was ja nur der Uebergang desselben Subjektes aus einem Zustande in den anderen ist (p. 95 ff.). Es ist ein reiner Widerspruch, daß das Subjekt, welches nach dem Untergang eines anderen entsteht, die Eigenschaften des letzteren beibehalten kann (p. 93. 194.). Hier tritt nun noch der absonderliche Fall ein, daß das Neue, welches entsteht, nämlich der Leib Christi, schon anderweitig existirt (p. 217.). Und nun betrachte man doch den Leib Christi näher, um zu entscheiden, ob er solch eine Annahme zuläßt. Gewiß ist, daß der Leib Christi über jeden Wechsel erhaben zur Rechten Gottes ist. Ist er da, so kann er nicht zugleich auf Erden sein (p. 199.). Die, welche sagen, daß das Brot in den Leib Christi verwandelt wird, nehmen an, daß der Leib Christi, der seit mehr als tausend Jahren besteht und nun verklärt im Himmel ist, immer von Neuem entsteht, nehmen also eigentlich zwei Leiber an, den bereits vollendeten im Himmel und den neu entstehenden auf Erden, also auch zwei Christus (p. 200 ff.). Dergleichen Unsinn von Gottes Allmacht erwarten, heißt ihn lästern. Wie kann man von Gott denken, er lasse den ewigen Leib Christi immer von Neuem entstehen, den unvergänglichen verzehrt werden,

da es ja etwas Schändliches ist, Menschenfleisch zu essen (p. 96. 131. u. a.). Von einem Genusse des wirklichen Leibes Christi, überhaupt von einer Präsenz der res sacramenti, kann nicht die Rede sein (p. 114. 197 sq. 203. Lanfr. opp. p. 242.). Die Geschichten, welche der einfältige Mönch Paschasius erzählt hat, sind unwürdig von einem katholischen Ohre vernommen zu werden (p. 37.). Wie diese ganze Lehre gegen die Vernunft ist, so ist sie auch gegen die Lehre der Väter. Dieß Letztere nachzuweisen, macht sich Berengar in dieser Schrift zur besonderen Aufgabe. Allerdings geht eine Verwandlung mit den Elementen vor. Brot und Wein erhalten durch die Konsekration einen geistlichen Charakter, werden Sakramente, geweihte Zeichen des Leibes und Blutes Christi. Konsekration ist eben eine religiöse Handlung, welche einer gewöhnlichen, äußerlichen, leiblichen Erscheinung einen höheren Charakter mittheilt, und so ein Sakrament erzeugt (p. 194. ep. ad Adelm. in Schmidt's Ausg. p. 42.). Durch die Weihe verliert solch eine äußerliche Erscheinung nicht ihre Natur, sondern nur ihren gemeinen Charakter (p. 98.). Das Subjekt bleibt, wie in der Bekehrung des verlorenen Sohnes, der Apotheose des Herkules, der Fleischwerdung des Sohnes das Subjekt nicht aufgehoben wird (a. a. O.). In jedem Sakramente ist eine äußere Erscheinung für das Auge und ein höherer Gehalt für den Geist, eine leibliche Gestalt und eine geistliche Frucht (p. 166.). Wenn nun die Verwandlung des Wassers durch die Konsekration in das Bad der Wiedergeburt die Existenz des Wassers nicht aufhebt, so kann auch die Konsekration der Abendmahlselemente die Natürlichkeit derselben nicht berühren (p. 128.). Nur geistlich sind also Leib und Blut gegenwärtig (p. 194.). So sind sie denn auch nur für den Geist und das Herz (p. 120. 135. 148. bes. 157 u ö.). Ebensomit ist der höhere Inhalt des Abendmahles für den Unwürdigen nicht vorhanden (ep. ad Adelm. p. 37. 38.). Joh. 6. spricht nicht von einem wirklichen Genusse des Leibes und Blutes Christi, sondern, nach einer in der Schrift gewöhnlichen tropischen Ausdrucksweise, von einer geistlichen Aneignung Christi (p. 165. 236.).

Im Wesentlichen stimmt also die Lehre Berengar's mit der des Ratramnus. Nur ist sie, formal angesehen, durchgebildeter; material, streicht sie die mystische Präsenz des Wortes Gottes,

welche bei Ratramnus ohnehin keinen rechten Halt hat. Die reformirte Kirche hat darum mit Recht in Berengar einen ihrer Vorgänger erkannt. Mabillon und Lessing glaubten in seiner Abendmahlslehre die charakteristischen Momente der lutherischen zu finden. Stäudlin hat aber (a. a. O. S. 92 ff.) abschließlich gezeigt, daß diese Annahme unbegründet ist. Nur das scheint nach Guitmund's, eines Gegners Berengar's, Mittheilung (bibl. patr. max. t. XVIII. p. 441.) gewiß, daß Anhänger Berengar's eine wirkliche Präsenz des Leibes und Blutes in den Zeichen derselben annahmen. Alii vero rectis ecclesiae rationibus cedentes, nec tamen a stultitia recedentes, ut quasi nobiscum aliquo modo esse videantur, dicunt ibi corpus et sanguinem Domini *revera* sed *latenter contineri*, et ut sumi possint quodammodo (ut ita dixerim) *impanari*. Der Herausgeber Guitmund's, Blimmer, setzt zu diesen Worten die Glosse: Hanc sententiam videtur sequi Lutherus. Die Vertheidigung der Verwandlungslehre gegen Berengar übernahmen besonders Lanfrank in s. liber de corpore et sanguine domini (opp. p. 231 sq.), außer ihm Hugo (Bischof) von Langres in s. tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium (bibl. patr. max. t. XVIII. p. 417 sq.), Durandus (Abt) von Troanne in s. liber de corpore et sanguine domini contra Berengarium et ejus sectatores (a. a. O. S. 419.), Guitmund (Erzbischof) von Aversa in s. drei Büchern de corporis et sanguinis veritate in eucharistia (a. a. O. p. 439 sq.) u. A. Diese Schriften sind sämmtlich in sehr gereiztem Tone geschrieben. Aber sie enthalten eine Fülle tiefer und origineller Gedanken. Man kann unbedenklich sagen, daß hier eine größere Tiefe der Anschauung und des Lebens als bei Berengar erscheint. Uebrigens fehlt es nicht an Uebergängen zwischen Berengar's und seiner Gegner Lehre. Einen solchen haben wir eben bei einer Klasse von Berengar's Anhängern gefunden. Eusebius Bruno, Bischof von Angers, der früher für einen Anhänger der Lehre seines Archidiakonus galt, forderte Schweigen über einen Punkt, der jenseits der Fassungskraft des Menschen liege. Man solle einfach an die Schrift sich halten. Nicht die Väter, sondern das Evangelium müsse entscheiden (der Brief desselben an Berengar b. de Roye, de vita, haeresi et poenitentia Bereng. Andeg. 1657.

p. 48 sq.). Jener Ascelin, an welchen sich Berengar brieflich wandte, um von ihm ein Zeugniß über Aeußerungen, die er gethan haben sollte, zu erlangen, bekennt sich zwar zur Lehre des Paschasius, scheint aber nach der Konsekration nicht den Untergang, sondern die Vereinigung der Elemente mit dem Leibe Christi zu lehren. Neque vero mirari vel diffidere debemus, deum facere posse, ut hoc quod in altare consecratur virtute spiritus sancti et ministerio sacerdotis *uniatur corpori illi, quod ex Maria virgine redemptor noster assumsit*, quippe utrumque substantia corporea, utrumque visibile, si reminiscimur, nos ipsos ex corporea et incorporea, ex mortali et immortali substantia esse compactos, si denique firmiter credimus divinam et humanam naturam convenisse (?) personam etc. (Lanfr. opp. p. 25.).

Wenn der römische Stuhl bisher mit Berengar gewaltsam und ungerecht umgegangen war, so tritt er nach der zweiten römischen Synode sehr nachsichtig auf. Man sieht, ihm lag daran, die ganze Frage für abgeschlossen anzusehen. Berengar aber that das Mögliche für das Gegentheil. Vergebens rieth ihm Alexander II. die Ruhe der Kirche nicht mit seiner Lehre zu stören. Vergebens bat ihn sein Bischof Eusebius Bruno nicht weiter zu gehen. Sein Gewissen, seine Ueberzeugung, sein strebender Geist ließen ihn nicht rasten. Es ist der strebende Geist des Abendlandes, der ihn drängte, es nicht bei dem dumpfen Geheimnisse, in dem die griechische Kirche ausruhte, bewenden zu lassen. Als Hildebrand den päpstlichen Stuhl bestieg, da mochte Berengar wohl hoffen, daß die vielen Freunde seiner Lehre, von denen er träumte (de sacra coena p. 53 sq.), unter der Gunst der Verhältnisse nun für seine Sache aufstehen würden. Aber schon auf der Synode von Poitiers (1076) wäre er beinahe der Wuth seiner Gegner unterlegen. Gregor VII. rief ihn nach Rom (1078). Aber selbst dieser Papst vermochte nicht durch eine allgemeine Formel ihn aus dem Handel zu ziehen. Von der Feuerprobe rettete Berengar nur eine Offenbarung der Maria, welche Gregor, wenn nicht gemacht, doch veranlaßt hatte. Berengar verleugnete noch einmal und nicht bloß schweigend, sondern seine Lehre für falsch, die Lehre von der substanziellen Verwandlung des Brotes und Weines in Leib und

Blut für allein richtig erklärend. Es erscheint als eine elende Ausflucht, wenn er sich tröstete, substantialiter heiße: so daß Brot und Wein ihre Substanz behalten. Doch fällt auf den Abend seines Lebens, wie bei Abälard, mit dem man ihn wohl vergleichen darf, noch ein mildernder Schein. Er starb im ernsten Streben nach Heiligung 1088.

Ein tragischer Kampf. Wer mag leugnen, daß der lichte Geist Berengar's im Rechte war nicht nur gegen die Verwandlungslehre, sondern gegen den ganzen Zug der Zeit, der dahin drängte. Und doch ist seine Sache nicht, wie er wohl meinte (de sacra coena p. 28.), die Sache des Lichtes, welches von der Nacht der Zeit nicht begriffen ward. Die Kirche hatte ein Recht, nicht der Lehre zu weichen, welche ihr Berengar bot. Diese hatte das Licht dieser Welt, nicht das Licht des Wortes und der Väter, das wahre Licht der wahren Kirche für sich. Von jenem Lichte Gefahr zu fürchten, hatte die Kirche allen Grund. Vergessen wollen wir indeß nicht, daß, wenn die Kirche jener Zeit eine andere Sache mit anderen Mitteln vertreten hätte, auch der Standpunkt Berengar's ein anderer würde geworden sein.

14. Die Lehre von der Verwandlung, deren Sieg im Berengar'schen Streite wir eben dargestellt haben, ist der eine Wesenspunkt der mittelalterlich-katholischen Abendmahlslehre. Der andere ist die Sühnopferbedeutung des Abendmahles. Diese geschichtlich zu begreifen, bedarf es eines Rückblicks in die alte Kirche.[1]

---

1. Unter den Aelteren haben um die geschichtliche Entwickelung dieses Begriffes Calixt, Pfaff und Buddeus sich verdient gemacht. Der Erstere in mehreren Abhandlungen. Außer der schon angeführten de sacrificio Christi semel in cruce oblato et initerabili. Helmst. 1644. noch: diss. de pontificio missae sacrificio. Frcf. 1644. und: de missis solitariis contra pontificios. Helmst. 1647. Der Zweite: de oblatione veterum eucharistica (synt. diss. p. 219 sq.). Der Dritte: diss. de origine missae pontificiae (miscell. sacra t. I. p. 1—63.). Unter den Späteren verdient Ernesti's Antimuratorius (opusc. theol. Anf.) Berücksichtigung. Außerdem: Versuch einer Geschichte des Dogma vom Opfer im Abendm. (Gött. Bibl. d. neuesten theol. Litt. II. S. 159 ff. u. 317 ff.). Für die drei ersten Jahrhunderte hat im Gegensatze zu Döllinger's Aufstellungen Höfling in einer Anzahl von Programmen den Opferbegriff trefflich entwickelt. So den Opferbegriff der apostolischen Väter (1841), des Justinus (1839), des Irenäus (1840), des Tertullianus (1840), des Klemens (1842), des Origenes (in drei lat. Programmen 1840. 1841.).

Wir haben uns im ersten Buche überzeugt (S. 27 ff.), daß das Abendmahl ein Opfermahl ist. Und so dürfen wir der Thatsache, daß die alte Kirche einstimmig den Opfercharakter des Abendmahles bekennt, in's Auge schauen. Wie indeß der Opferbegriff der alten Kirche sehr weit ist, so sind auch die Gesichtspunkte, aus denen man im Abendmahle ein Opfer sieht, sehr verschieden. Wenn auch, so urtheilt die alte Kirche, die alttestamentlichen Opfer aufgehoben sind, so ist das denselben zu Grunde liegende Wesen des Opfers noch erhalten in der Kirche neuen Bundes. Irenäus, welcher hierüber sehr entwickelte Begriffe hat, sagt adv. haer. IV. 18.: Non *genus* oblationum reprobatum est — oblationes enim et illic, oblationes autem et hic; sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia — sed *species* immutata est tantum, quippe quum jam non a servis, sed a liberis offeratur. Im Unterschiede von dem alttestamentlichen Opfer ist das neutestamentliche ein geistliches. Wenigstens ganz im Sinne des Irenäus und der alten Kirche sagt das s. g. zweite Pfaff'sche Fragment: „Die Opfer des neuen Testamentes sind nicht nach dem Gesetze, dessen Handschrift der Herr getilgt hat, sondern im Geiste: im Geiste und in der Wahrheit sollen wir Gott anbeten." Das neutestamentliche Opfer besteht in der Hingabe des Herzens an Gott. Diese vollzieht sich zuerst sittlich in der Auflösung unseres Ich in den göttlichen Willen. Diese sittliche Seite hebt besonders Klemens von Alexandria hervor. „Wir opfern nicht dem nichts bedürfenden Gott, der Allen Alles giebt, wohl aber preisen wir den für uns Geopferten, indem wir uns selbst opfern (strom. VII. 3.)." Diese sittliche Opferung zeigt sich in hingebender Liebe zu den Brüdern. „Ein anderes Opfer besteht darin, den Bedürftigen geistige und leibliche Güter mitzutheilen (strom. VII. 6.)." Zweitens heißt das Gebet ein geistliches Opfer. „Bitt- und Dankgebete (εὐχαριστίαι), von den Würdigen dargebracht, sind die allein vollkommenen und Gott wohlgefälligen Opfer" sagt Justinus (dial. c. Tryph. c. 117.). Dieß ist zu allen Zeiten der Kirche so oft ausgesprochen worden, daß wir keinen weiteren Beleg hinzufügen. Justinus faßt den ersten und den zweiten Gesichtspunkt zusammen, wenn er apol. I. c. 13. sagt: „Wir sind nicht Atheisten, die wir den Schöpfer des Weltalls verehren, der da

keines Opferblutes, keiner Trankopfer, keiner Rauchopfer bedarf, die wir bei Allem, was wir darbringen, mit dem Worte des Bitt- und Dankgebetes ihn loben, indem wir es für den allein seiner würdigen Dienst halten, das, was er uns zu unserer Nahrung gegeben hat, nicht zu verbrennen, sondern uns und den Bedürftigen darzubringen, ihm aus dankbarem Herzen Preis- und Loblieder aufsteigen zu lassen u. s. w." Drittens heißt die gemeinsame Gottesverehrung durch Christum im heiligen Geiste Opfer. Den ältesten Vätern sehr geläufig ist der Vergleich der Gemeinde des Herrn mit dem Tempel. Ein Tempel sind wir, in dem Gott wohnt, sagt mehrmals Barnabas (c. 4. 6. 16.). Der Opferaltar, von welchem Ignatius öfter spricht (ad Ephes. c. 5. Trall. c. 7. Magn. c. 7. Philad. c. 4.), ist ohne Zweifel die dem Herrn Opfer des Gebetes darbringende Gemeinde (Höfling S. 36.). „Nicht den Ort," sagt Klemens von Alexandria (strom. VII. 5 sq.), „nenne ich Tempel, sondern die Versammlung der Auserwählten. Dieser Tempel ist besser zur Aufnahme der Herrlichkeit Gottes. — Unser Altar ist die Versammlung der Betenden, welche eine Stimme und ein Bekenntniß hat. — Das Opfer der Kirche ist das Wort, welches aus heiligen Seelen aufsteigt." Bei Tertullianus heißt der im Abendmahle gipfelnde Gottesdienst sacrificium (d. orat. c. 14. d. cult. fem. c. 11.).

Aus jedem dieser drei Gesichtspunkte wird nun das Abendmahl ein Opfer genannt. Die Elemente des Abendmahles, das in der ersten Zeit, wie bekannt, mit dem Liebesmahle verbunden war, wurden aus den Darbringungen (oblationes) der Gemeinde genommen. Diese Darbringungen waren Opfer, welche der Christ Gott brachte für seine Gemeinde, für die Brüder, geweiht mit Gebet. Die δῶρα, deren Darbringung Klemens von Rom (ad Cor. c. 44.) den Vorstehern zuschreibt, sind gewiß die Oblationen der Gemeinde, welchen das Gebet der Vorsteher den Charakter der Opfer gab (Höfling S. 28.): auch, aber nicht bloß für das Abendmahl bestimmt (a. a. O. S. 30.). Ebenso steht in der schon angeführten Stelle des Justinus apol. I. c. 13. die durch Gebet geweihte Darbringung, die auch den Bedürftigen gilt, nicht bloß von den Abendmahlselementen. Das Speisopfer, welches im A. T. die vom Aussatze Gereinigten Gott darbrachten, ist Justinus

(dial. c. Tryph. c. 41.) ein Typus des Brotes der Eucharistie, welches der Herr zum Gedächtniß seines Leidens verordnet hat. Irenäus sieht in den Elementen die Erstlinge der Schöpfung, welche wir Gott darbringen, nicht als ob er ihrer bedürfte, sondern damit wir selbst nicht unfruchtbar und undankbar seien, also als Ausdruck des Dankopfers unserer Herzen (adv. haer. IV. 17, 5.).[1] Aber auch das, was diesen Darbringungen die Weihe giebt, das über sie gesprochene Dankgebet, ist ein Opfer. Diese Seite betont Justinus. Vom Dankgebete heißt ja, wie er selbst sagt (apol. I. c. 66.), die heilige Nahrung Eucharistie. Dieß Gebet ist, wie oben belegt, Opfer. So liegt denn in dem Dankgebete wesentlich der Opfercharakter des Abendmahles.[2] „Das wahre Priester-

---

1. Von jeher hat die katholische Kirche sich besonders auf die Aussprüche des Irenäus berufen, um der ersten Zeit ihr Meßopfer zuzueignen. Und sie erlebte sogar den Triumph, einen Protestanten, Grabe, ihr beistimmen zu sehen. Wie wenig Anspruch sie aber auf Irenäus hat, haben unter den Aelteren Buddeus a. a. O. p. 49 sq., unter den Neueren Höfling a. a. O. evident dargethan. Im Allgemeinen bestimmt Irenäus den Unterschied des alttestamentlichen Opfers vom neutestamentlichen dahin, daß jenes, wie das Gesetz überhaupt, einen pädagogischen und typischen Charakter hatte, also das Heil, näher die Versöhnung nicht bringen, sondern nur einem durch die Sünde unfrei gewordenen, äußerlichen, unmündigen Volke hinstellen konnte (adv. haer. IV. 17.): dieses aber vom Geiste ausgehend, der den Menschen zwar nicht heiligende (non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia ejus qui offert sanctificat sacrificium pura existens et praestat acceptare deum quasi ab amico: IV. 18, 3.), wohl aber vor Gott ehrende (non quod indigeat [deus] a nobis sacrificium, sed quoniam is qui offert glorificatur ipse in eo quod offert: IV. 18, 1.) Ausdruck seines Herzensopfers ist. Oportet enim nos oblationem deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus (IV. 18, 4.). Die Substanz des neutestamentlichen Opfers ist durchaus die Gesinnung. Schon aus diesen Vordersätzen erhellt die Unmöglichkeit, daß Irenäus von einem Opfer mit objektiv heiligender, ja sühnender Kraft wisse. Die Auskunft Döllinger's, daß die angeführte Stelle IV. 18, 3. nur vom alttestamentlichen Opfer gelte (Die Eucharistie u. s. w. S. 109.), beweist die Verlegenheit der katholischen Theologie. Insonderheit weiß Irenäus nichts von einer Darbringung Christi, sondern nur der Elemente als Repräsentanten der Schöpfung (Höfling S. 20.). Die Stelle IV. 18, 4. (Fortsetzung der eben angeführten): Judaei autem non offerunt; manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt *verbum, quod offertur deo*, verdankt nur dem Interesse der katholischen Herausgeber diesen Schein. Es ist ohne Zweifel per verbum zu lesen.

2. Höfling a. a. O. S. 26. „Daß das Abendmahlsopfer dem Wesen und der Hauptsache nach, abgesehen von dem in der kirchlichen Praxis damit in Verbindung stehenden Almosenopfer, nichts als ein Gebetsopfer, der Opferakt der Christen kein anderer als ein Gebetsakt ist, — könnte das irgendwer mit unzweideutigeren Worten sagen, als Justinus es erklärt hat?“

geschlecht sind wir, wie Gott selbst bezeugt, daß an allen Orten unter den Völkern sie ihm wohlgefällige und reine Opfer bringen werden (Mal. 1, 11.). Nur von Priestern nimmt Gott Opfer an. Alle sind demnach Gott wohlgefällig, die durch diesen Namen (Christi) Opfer bringen, welche Jesus Christus gefordert hat, nämlich die Opfer, die an allen Orten in der Weihe des Brotes und Weines durch das Dankgebet gebracht werden (*τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν*: dial. c. Tryph. c. 116.). Endlich heißt das Abendmahl Opfer als die Spitze des öffentlichen Gebetes, des Gottesdienstes. So bei Tertullianus (de cult. fem. c. 11. de orat. c. 14. ad uxor. II. 9.). Die angesehensten Väter: Justinus (dial. c. Tr. c. 28. 41. 116.), Irenäus (adv. haer. IV. 17, 5., auch das zweite Pfaff'sche Fragm.), Tertullianus (adv. Jud. I. c. 16.), Eusebius (dem. ev. I. c. 6.), Augustinus (de civ. d. XVIII. c. 35.) u. A. sehen in dem Abendmahle die Erfüllung der Weissagung des Maleachi 1, 11.: Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang soll mein Name herrlich werden unter den Heiden; und an allen Orten soll meinem Namen geräuchert und ein reines Speisopfer geopfert werden; denn mein Name soll herrlich werden unter den Heiden, spricht der Herr Zebaoth.

Man sieht, daß bei den ältesten Vätern die Opferbedeutung des Abendmahles erstlich gar nicht auf dem Wesenspunkte desselben, sondern auf Seitenpunkten (Oblation, Gebet, Kultusakt), und überdem zweitens auf einem sehr weiten Begriffe vom Opfer ruht. Das Abendmahl ward vorzugsweise Opfer genannt, weil mehrere Opferbeziehungen und zwar in höchster Potenz in ihm zusammenliefen. Schon tiefer in das Wesen des Abendmahles führt der Gesichtspunkt, daß das Abendmahl das Gedächtniß des Sühnopfers Christi sei, welchen Eusebius (dem. ev. I. c. 10.) und Augustinus (c. Faust. Man. XX. c. 18.) geltend machen. Das bloße Gedächtniß freilich rückt das Opfer in eine weite Ferne. Die ganze nachkonstantinische Zeit aber will das Vergangene zur Gegenwart, das Unsichtbare zur Anschauung bringen. Dazu war aber schon in den ersten Jahrhunderten der Weg gebahnt worden durch die Verehrung, mit der man die geweihten Elemente als

solche, unabhängig vom Genusse, betrachtete. Bei Cyprianus ist der Ausdruck Leib Christi von ihnen als solchen ganz geläufig (S. 201.). In dieser Verehrung für die geweihten Elemente als solche sehen wir den gemeinsamen Grund der nachherigen Verwandlungs- und Opferlehre. Ist bei Irenäus nur von einer Darbringung der Elemente als der Erstlinge der Schöpfung die Rede, so sieht Cyprianus in dem darbringenden Diener der Kirche bereits den Stellvertreter Christi, der das Opfer, welches der ewige Hohepriester einst brachte, nachahmt und ein wahres und volles Opfer in der Kirche Gott dem Vater bringt (ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri: ep. 63. ad Caecil.). Bei der Darbringung kommt der Genuß nicht in Betracht. Die geweihten Elemente sind als solche Objekt des Opfers. Sie sind aber der Leib Christi. Wie Jesus beim Abendmahle als Hoherpriester seinen eigenen Leib Gott zum Sühnopfer weihte, so besteht auch im Abendmahle das Opfer darin, daß der Priester den in den Elementen gegebenen Leib Christi Gott darbringt. Derselbe Cyprianus, dessen Lebensaufgabe es war, die Einheit der Kirche zur äußeren Repräsentation zu bringen, welcher die Apostel und ihre Wunderkräfte als gegenwärtig darstellte in dem Bisthum, das in dem Sitze des Apostelfürsten gipfelt, derselbe, welcher der streitenden Kirche die seligsprechende Kraft der künftigen so nachdrücklich beimaß: derselbe will auch den Opferakt Christi in die Gegenwart rücken. Nicht bloß die Erinnerung an das einst vollbrachte Opfer ist im Abendmahle gegeben: ein neues Opfer wird vollbracht. Man darf den Inhalt dieses Satzes nicht zu scharf durchleuchten: man kennt ja die hierarchische Prägnanz cyprianischer Sätze. Von dem einmal gewonnenen Standpunkte aus ging das nachkonstantinische Zeitalter weiter. Die Präsenz des Leibes Christi, welcher die Kraft des Opfertodes Christi in sich trägt, sucht die Präsenz des Sühnopfers Christi selbst nach sich zu ziehen. So sagen Cyrillus (or. cat. XXIII. 8.) und Chrysostomus (sermo 32. opp. V. p. 416.), daß im Abendmahle ein Opfer heiligen Schauders, der geschlachtete Christus, ein Sühnopfer uns entgegentrete. Gleichzeitig ward die Verehrung für die geweihten Elemente zur

Anbetung (Ambros. de spir. s. III. c. 12. August. in ps. 98.). Dazu kam die schon in des Tertullianus Zeitalter ausgebildete Meinung, daß Spenden und Gebete, im Namen von geliebten im Herrn ruhenden Todten beim Abendmahle gebracht, eine heilskräftige Wirkung auf diese ausüben (die Stellen des Tertullianus b. Höfling a. a. O., andere bei Pfaff a. a. O. p. 340 sq.). So groß und erhebend der Gedanke ist, daß im Sakramente der Gemeinschaft mit Christo sich auch die Gemeinschaft mit denen vollzieht, welche in ihm gestorben sind, so naturgemäß in einer Zeit, wo das Leben von dem Blute der Zeugen seine Kraft nahm, die Schranke zwischen Tod und Leben fallen, der Lebende auf dem Höhenpunkte des christlichen Lebens auch dem Todten betend etwas zu geben meinen konnte, so mußte doch nach dem Charakter, welchen die Entwickelung der alten Kirche nahm, die Kraft sich immer mehr vom Gebete auf den Abendmahlsakt, auf das äußere Werk hinwerfen. Auch hier zieht Gregorius der Große das Resultat. Im Abendmahle wird ein Opfer gebracht, in welchem Christus nicht nur gegenwärtig ist in seinem Leibe, sondern noch einmal leidet (per hanc [hostiam] in suo mysterio pro nobis iterum patitur: ev. II. hom. 37, 7.), noch einmal für uns geopfert wird (pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur: dial. IV. c. 58.) und zwar um uns Vergebung der Sünden zu bringen (hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur). Doch wird nur dann dieß Opfer Kraft haben, wenn wir uns selbst geistlich opfern (tunc pro nobis hostia erit deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus). In der Stunde dieses heiligen Opfers öffnet sich der Himmel, die himmlischen Heerschaaren steigen nieder, das Himmlische vereint sich mit dem Irdischen, das Unsichtbare mit dem Sichtbaren. Und nicht bloß für die Genießenden hat dieß Opfer solche Kraft, sondern auch für Lebende und Todte, in deren Namen es gebracht wird. Leibliche und geistliche Bande hat dieß Opfer gelöst und alle verzeihlichen Sünden der Verstorbenen kann es heben (ev. II. hom. 37. dial. IV. c. 54. 55.).

In dem Zeitraum von Gregorius dem Großen bis auf Gregor VII. ist die Auffassung des Abendmahles als Sühnopfer keinesweges die allgemeine. Dieselben Stimmen, welche gegen

die Verwandlungslehre protestiren, Ratramnus und Berengar, sprechen bestimmt aus, daß das Abendmahl nur das Gedächtniß des Opfertodes Christi sei. Dagegen bekennen dieselben Stimmen, welche die Verwandlung behaupten, auch die Sühnopferidee. Paschasius sagt d. corp. et sang. Dom. c. 9.: Quia quotidie labimur, quotidie pro nobis Christus mystice immolatur et passio Christi in mysterio traditur, ut qui semel moriendo mortem vicerat quotidie recidiva delictorum per haec sacramenta corporis et sanguinis peccata relaxet. Lanfrank sagt d. corp. et sang. Chr. c. 15.: In sacramento, quod in hujus rei (Opfertodes Christi) memoriam frequentat ecclesia, caro Christi quotidie immolatur. Die kirchliche Praxis stand auch hier auf der letzteren Seite. In den Zeiten der alten Kirche unterschied man zwischen der Abendmahlsfeier, welche die Spitze des öffentlichen Gottesdienstes bildete, und zwischen dem täglichen Abendmahlsgenusse, welcher dem Bedürfnisse der Einzelnen entsprach. Je werkäußerlicher das Zeitalter ward, desto leerer ward die tägliche Feier. Man glaubte für sich des Abendmahlsgenusses nicht so oft zu bedürfen, wollte aber doch auch die Form nicht untergehen lassen. Denn der judaïsirende Geist dieser Zeit meinte, daß der Gottesdienst als Faktum ein Gott wohlgefälliges, dem Menschen heilsames Werk sei. Man wollte doch, daß die vielen Kirchen, Klöster, Kapellen, Altäre, die man als gute Werke Gott weihte, auch ihre regelmäßigen Opfer Gott brächten. So waren es denn oft nur die Geistlichen, welche das Abendmahl sich reichten. Seit dem 8. Jahrhundert riß die Sitte ein, daß der einzelne Geistliche nur sich selbst das Abendmahl reichte. Schon die Meßformel mit ihrem: dominus vobiscum protestirte. Die Synoden zu Mainz (813), zu Paris (839) erklärten sich nachdrücklich dagegen. Die letztere bestimmt im 48. Kanon: Quae consuetudo, quia apostolicae et ecclesiasticae auctoritati refragatur et tanto mysterio dehonorationem quandam irrogare videtur, omnibus nobis in commune visum est, ut deinceps hujusmodi usus inhiberetur, provideatque unusquisque episcopus, ne in sua parochia quisquam presbyterorum missam solus celebrare praesumat et si hanc definitionem superbiendo transgressus fuerit canonicae correctioni subjaceat. Auch Männer wie Theodulph von Orleans und Walafried Strabo

sprachen dagegen. Vergebens. Nachdem einmal die Ansicht sich festgesetzt hatte, daß der Segen des Abendmahles einem Nichtgenießenden, in dessen Namen es gefeiert werde, zukommen könne, so mochten ja die, für welche der Priester opferte, als Kommunikanten angesehen werden. Wenn daher Walafried Strabo sagt: Per totam missam pro iis quam maxime et quasi nominatim oratur, qui ibi offerunt. Possumus autem et debemus, ut earum sancta missarum celebratio non paucis, sed multis prodesse credatur, dicere, caeteros et in fide et in devotione offerentium atque communicantium persistentes ejusdem oblationis et communionis dici et esse participes. Quamvis autem si soli sacerdotes missas celebrant, intelligi possit, illos ejusdem actionis esse cooperatores, pro quibus tunc ista celebrantur officia et quorum personam in quibusdam responsionibus sacerdos exsequitur, tamen fatendum est illam esse legitimam missam, cui intersunt sacerdos, respondens, offerens atque communicans, sicut ipsa compositio precum evidenti ratione demonstrat (de rebus eccles. c. 22.): so will auf alle diese Vordersätze die kirchliche Praxis, welche die Stillmessen durchsetzte, mehr passen als der Einspruch. Dahin lief also die tägliche Abendmahlsfeier der alten Zeit aus. Der Priester hat die Gemeinde, das Opfer, den Abendmahlsgenuß in sich absorbirt. Die Stillmesse hat ganz die Bedeutung, welche im alten Bunde die Privatsündopfer hatten. Merkwürdig ist das Selbstbekenntniß, welches das Mittelalter hierüber in der von Paschasius referirten Meinung ausgesprochen hat: Dicunt etiam quidam, quod et ideo quotidie celebratur, ut qui de Judaeis credidissent haberent per hanc gratiam assueti diebus singulis domino hostias immolari, quo possent suae religionis vota celebriter offerre et omnium veterum sacrificiorum atque holocautomatum legitimis hujus mysterii praeferre veritatem (de corp. et sang. D. c. 9.). In den Händen der Priester sinkt die Stillmesse zum Erwerbsmittel, in der Meinung des Volkes zum Zaubermittel herab (Belege bei Reuter, de erroribus, qui aetate media doctr. chr. de s. eucharistia turpaverunt p. 18 sq.). Während die Kirche das Abendmahl den Lebenden entzieht, sucht sie unter den Todten sich Gäste, so daß man wohl denken kann an die Schatten der Unterwelt, welche

im Opferblute des Odysseus das Leben suchen. Und auch in der öffentlichen Feier drang die Sühnopferidee durch. Der Sieg der römischen Liturgie in unserem Zeitalter machte allenthalben in der abendländischen Kirche das Sühnopfer zum Höhenpunkte des Kultus.

15. Was am Ende des 11. Jahrhunderts gesiegt hat, das wird im Zeitalter der Scholastik, welches wir nun betreten, durchgeführt. Der Ausbau einzelner Lehren in jenem Uebergangszeitalter bestand doch eigentlich nur in einer rein formalen Thätigkeit, nämlich der Anwendung der Lehre der Väter auf den fraglichen Lehrpunkt. Im Berengar'schen Streite zeigt und faßt sich diese formale Thätigkeit selbst als Dialektik. Wenn Berengar der Dialektik konstitutives Recht zuspricht, will Lanfrank ihr nur eine subsidiäre Stellung eingeräumt wissen (de corp. et sang. c. 7.): Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus quae ad rem debeant pertinere mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes. Verum contra haec et nostri erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse. So ist denn die Aufgabe der Scholastik eingeleitet, welche nicht einzelne Lehren behandelt, sondern die Gesammtheit des von den Vätern aus Schrift und Tradition erzeugten Lehrstoffes, wie ihn die Kirche des Mittelalters als göttliche Wahrheit bekennt und durchführt, dialektisch organisirt. Entweder ist nun diese formale Operation ein reiner Verstandesakt, oder das Gemüth legt in die Darstellung auch das Leben, zu welchem ihm die Kirchenlehre geworden ist. So geht denn neben der rein dialektischen Scholastik eine mystische. Der Schüler und Nachfolger Lanfrank's, Anselm von Kanterbury, ist der reiche Knotenpunkt, der noch den schöpferischen Zug der patristischen Zeit, das Streben, einzelne Lehren auszubauen, aus der vorigen Zeit hat und die Motive der rein dialektischen sowohl als der mystischen Scholastik zukunftreich in sich trägt. Im 12. Jahrhundert erzeugen sich die Grundrisse der scholastischen Lehre (Sentenzen), welche das 13. Jahrhundert mit reicheren Mitteln und dem Rüstzeuge der aristotelischen Logik systematisch durchführt (Summen). In dieser formalen Thätigkeit liegt das

Streben, das objektiv Gegebene subjektiv zu vermitteln. Ausgang des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts zeigt sich die Differenz zwischen dem seiner dialektischen Macht sich bewußt werdenden Ich und der Kirchenlehre (Skotus, Okkam), bis im 15. und 16. Jahrhundert die Scholastik den Mächten unterliegt, welche die Reformation zum Ausgangspunkte haben.

Alle die Lebenselemente, welche im vorigen Zeitraum die Verwandlungslehre, das Sühnopfer, die Stillmessen gefordert hatten, finden in diesem die großartigste Wirklichkeit. Die höchste kirchliche Auktorität, die hierarchische Praxis, die scholastische Wissenschaft, der Volksgeist, die Kunst reichen sich die Hände, um jene Lehren festzusetzen, weiter zu führen, dem kirchlichen Leben einzubürgern. Die Verwandlungslehre, für welche Hildebert von Tours den Namen transsubstantiatio erfand, von den Scholastikern des 12. Jahrh. noch mit einer gewissen Mäßigung und Weite gelehrt, ward auf dem 4. Laterankoncil (1215) unter Innocenz III. kirchlich sanktionirt. Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos qui rite fuerit ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipsi concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. Innocenz selbst wies in seiner Schrift de mysteriis missae eine Reihe Fragen, welche profaner Sinn oder scholastischer Kleinigkeitsgeist aufgeworfen hatte, wie, ob auch eine Maus, die etwa über eine Hostie gerathe, den Leib Christi genieße, oder ob denn der Leib Christi das Schicksal jeder anderen Speise theile u. s. w., als unbefugt zurück. Die Scholastiker des 13. Jahrhunderts bestimmten aber die Verwandlung nach allen logischen Beziehungen und allen Konsequenzen. Das Subjekt des Brotes geht wesentlich über in das Subjekt des Leibes Christi, jedoch bleiben durch göttliche Kraft noch die Accidenzen, um dem Hohn der Ungläubigen vorzubeugen, um Schauder abzuwehren, um den Glauben zu üben. Es existiren

also Accidenzen ohne Subjekt an einem anderen Subjekte. Doch berührt das, was diesen Accidenzen begegnet, nicht nothwendig das Subjekt. So bezieht sich nach Thomas Aquinas (s. p. III. qu. 75. art. 7.) das Brechen des Brotes nicht auf den Leib (ipsum corpus Christi non frangitur nisi secundum speciem sacramentalem). Gestand ein Theil der Scholastiker, unter ihnen Thomas, zu, daß selbst ein Thier, eine Maus, den Leib Christi in sich aufnehme, so verstand sich der Empfang des Leibes Christi von Ungläubigen von selbst. Nur den mystischen Leib Christi empfängt er nicht, sagte Petrus Lombardus (sent. l. IV. dist. 10.). Die Möglichkeit, daß der Leib Christi an so vielen Orten zugleich in den Hostien gegenwärtig sei, sucht derselbe Kirchenlehrer durch den Hinweis auf die göttlichen Eigenschaften des verklärten Leibes zu rechtfertigen: der wahre Leib Christi ist überall (Intelligendum est corpus Christi esse in uno loco scilicet visibiliter in forma humana; *veritas* tamen ejus i. e. *divinitas* ubique est; veritas etiam ejus i. e. *verum corpus* in omni altari est: a. a. O.). Dieß näher zu entwickeln versuchte Okkam in s. tractatus de sacramento altaris (s. Rettberg, Okkam und Luther: Stud. u. Kr. 1839. H. 1. S. 81 ff.). Es giebt eine doppelte Art, wie ein Körper sich zu einem Raume verhält. Entweder circumscriptive oder diffinitive. Dico quod esse in loco accipitur dupliciter, scilicet *circumscriptive* et *diffinitive*. *Circumscriptive* esse in loco est aliquid esse in loco, cujus pars est in parte loci et totum in toto loco; *diffinitive* autem esse in loco est, quando totum est in toto loco et non extra, et totum est in qualibet parte illius loci, quomodo corpus Christi est in loco diffinitive, quia totum ejus corpus coexistit toti loco speciei consecratae, et totum coexistit cuilibet parti loci. Im ersten Fall verhält sich der Körper als mathematischer Körper zum Raume, im zweiten verhält er sich dynamisch zu demselben. Als Beispiele für den zweiten Fall führt Okkam das Verhältniß der Seele zum Leibe an, das Verhältniß eines Engels, der den Ort, wo er ist, allenthalben gleich erfüllt, das Beispiel Christi, dessen Leib durch den Stein des Grabes, durch verschlossene Thüren hindurchdrang. Der Schluß ist: Teneo quod idem corpus potest esse in diversis locis diffinitive —: sed corpus Christi coexistit principaliter toti

hostiae et cuilibet parti; igitur eodem modo et multo magis potest esse praesens distinctis locis. Mit dem Leibe aber, so wird einstimmig gelehrt, ist der ganze Christus gegenwärtig. Verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, imo *integrum Christum ibi sub utraque specie:* bekennt Petrus Lombardus (sent. IV. dist. 10.). Christus selbst also tritt in der Hostie uns entgegen. Wenn der Erzbischof Wilhelm von Bourges sich im Todeskampfe noch aufrafft, um in der ihm gebrachten Hostie seinen Schöpfer anzubeten, so stürzt der widerspenstige Graf Theobald von Champagne nieder, als ihm Bernhard von Clairvaux auf der heiligen Schüssel den Weltrichter vor Augen stellt. Die Anbetung der Hostie ward durch Honorius III. (1217) Gesetz. Sacerdos quilibet frequenter doceat plebem suam ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet, idem faciens cum eam defert presbyter ad infirmum. Um endlich diesem großen Geheimnisse zur Beschämung der Ungläubigen eine glanzvolle kirchliche Repräsentation zu geben, ward das Frohnleichnamfest (1264) eingesetzt.

Was die Sühnopferbedeutung des Abendmahles betrifft, so folgte hier die Theorie keinesweges so sicher der Praxis, wie bei der Verwandlungslehre. Petrus Lombardus sieht in der Messe nur ein Gedächtniß, nur eine Vorstellung des Opfers, welches Christus einst auf dem Altar des Kreuzes brachte (sent. IV. dist. 12.). Thomas Aquinas fügt zu demselben Gedanken noch hinzu, daß wir die Frucht des Opfertodes Christi in der Messe uns aneignen (s. p. III. qu. 83. art. 1.). Noch weiter scheint Okkam zu gehen, wenn er sagt (in dem angef. tractatus): Ut tanti muneris (Opfertod Christi) in nobis jugis maneret memoria, ac pro nobis qui quotidie labimur Christus quotidie mystice immolaretur: corpus suum in cibum et sanguinem suum in potum in eucharistiae sacramento sumendum fidelibus dereliquit. Schon in der alten Kirche war die Meinung ziemlich allgemein, daß die Vergebung der Sünden, welche die Taufe biete, sich nur auf die vor der Bekehrung begangenen Sünden beziehe. In der Kindertaufe, lehrte Augustinus, wird die Erbsünde vergeben. Dieß ist jetzt herrschende Lehre (Lomb. s. II. dist. 32. A. Thomas Aq. s. p. II. qu. 81. art. 3.). Ist die Schuld der

Erbsünde in der Taufe erlassen, so müßte sich die ganze Kraft der Sünde auf die täglichen Thatsünden werfen. Als Sühne für diese galt nun das Meßopfer. Das Meßopfer kann nur ein Priester vollbringen. Ein Priester hat die Kraft, durch das Wort der Weihe, welches nur er aussprechen kann, Brot und Wein in den Leib Christi zu verwandeln (corpus Christi conficere), zur Sühne für Lebendige und Todte. Welch ein Licht warf dieß Opfer auf den Priester! Beim Meßopfer liegt die Bedeutung nicht im Genusse, sondern in der Darbringung. Für wen der Priester opfernd bittet, dem kommt die Kraft des Opfers zu. So mußte der Abendmahlsgenuß ganz auf die Seite treten. Wenn man bedenkt, was man damals gesetzlich fordern konnte, so wird man die Verordnung des 4. Laterankoncils, daß Jeder mindestens einmal im Jahre kommuniciren müsse, nur aus einer Zurückstellung des Abendmahlsgenusses erklären können. Nur hieraus ging die Kelchentziehung hervor. Weil unter jeder Gestalt der ganze Christus ist, weil im Leibe per concomitantiam das Blut mitgegeben ist, so ist der Kelch nicht nöthig. „Die Kirche," erwiederte Arnulph von Rochester (d'Achery spic. III. p. 470.) auf den Einwand, daß dieß von der Sitte der alten Kirche abweiche, „hat das Recht, Einrichtungen, die bei ihrer Entstehung bestanden, im Verlaufe ihrer Entwickelung aus vernünftigen Gründen zu ändern." Diese vernünftigen Gründe sind nach Halesius (s. p. IV. qu. 53. m. 1.) die Gefahr, daß etwas verschüttet werde, und die Pflicht der Kirche, die Lehre, daß im Leibe das Blut mitgesetzt sei, gegen den Unglauben thatsächlich zu bekennen. Wahrer hat aber Thomas Aquinas den Grund angegeben. Die Vollendung dieser Sakramente liegt gar nicht im Genusse der Gläubigen, sondern in der Weihe der Elemente. Der Priester kann im Namen Aller das Blut opfern und genießen. Daß das Volk das Blut nicht genießt, das macht dieß Sakrament nicht unvollständig, wenn nur der konsekrirende Priester Beides nimmt (s. p. III. qu. 50. art. 12.). Man muß zugestehen, daß die Konsequenz dieser ganzen Entwickelung war, den Abendmahlsgenuß der Laien ganz abzuschaffen, wie der Genuß des Fleisches der Sühnopfer im alten Bunde auch nur den Priestern verstattet war.

Es fehlen indeß in diesem Zeitraum nicht Stimmen, welche sich gegen die Abendmahlslehre des Mittelalters erklären. Ruprecht von Deutz erzählt von Vielen, welche der Ansicht Berengar's im Stillen seien, und nur die Art und Weise, wie er dieselbe geltend gemacht, verwerfen (Stelle bei Neander Kirchengesch. X. S. 449.). Er selbst war der Meinung, daß der heilige Geist nicht nothwendig die Substanz, welcher er eine höhere Kraft mittheile, zerstören müsse (comm. in Exod. II. c. 10.). Johann von Paris († 1308) suchte in seiner determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia auszuführen, daß man die Präsenz des Leibes und Blutes Christi festhalten könne, ohne den Untergang der Elemente anzunehmen. Nur müsse man sich nicht wie Berengar (nach jener Stelle bei Guitmund) das Verhältniß von Brot und Leib als ein Nebeneinanderbestehen zweier Substanzen denken, sondern so, daß Beide eine Substanz bilden, wie die beiden Naturen in Christo in einer Person sich vereinigen. Ego dico, panem ibi manere, non in proprio supposito, sed tractum ad esse suppositum verbi, mediante carne aut corpore, parte (Verbi), ut dictum est. Propter quod, ut dictum est, potest dici *corpus*, pars, impanatum, id est panis factum, non pane tectum. Sed hominem aut Christum non possumus dicere impanatum. Durandus (de St. Porciano) äußert in seinem Werke über des Lombardus Sentenzen (l. IV. dist. 11. qu. 1.), man könne sich die Verwandlung auch nur als den Untergang der Form (im aristotelischen Sinne), nicht der Materie denken, so daß der Leib Christi im Brote enthalten sei: hoc = contentum sub hoc. Okkam bekennt zwar den mittelalterlichen Verwandlungsglauben in bester Form (tractat. d. sacr. alt. c. 1.). Dieß aber will bei ihm nicht viel sagen. Er erklärt offen, aus der Bibel lasse sich derselbe nicht erweisen, sondern erst den Vätern sei er offenbart worden. Seine ganze Beweisführung setzt die wirkliche Existenz der Elemente voraus (Rettberg a. a. O. S. 92.). Johann Wikliffe nennt die Verwandlungslehre eine scheußliche Häresie. Ebenso unhaltbar sei die Impanationstheorie. Allein Berengar habe richtig geurtheilt. Nur die Schrift kann entscheiden. Nach ihr ist das Brot der

Leib Christi. Das kann nur figürlich zu verstehen sein, wie die Aussprüche: Johannes ist Elias, Christus ist der Fels. Nicht secundum formam oder essentiam, sondern nur secundum habitudinem ist das Brot der Leib. Wie ein Mann, der Prälat wird, durch diesen neuen Rang nicht aufhört, der Mann zu sein, der er vorher war, sic oportet credere, quod iste panis virtute verborum sacramentalium fit consecratione sacerdotis primi veraciter corpus Christi, et non potius desinit esse panis quam humanitas (trial. IV. c. 2 — 10.). Peter d'Ailly's Wort, daß die Annahme einer Vernichtung der Elemente unnöthig das Wunder der Gegenwart des Leibes vermehre, hat auf Luther Eindruck gemacht (d. capt. babyl. eccl.: Walch XIX: S. 26.). Auch Petrus von Mirandula sprach aus, man könne sich den Leib Christi gegenwärtig denken und doch die Existenz der Elemente behaupten (opp. I. p. 42.).

16. Die mittelalterliche Abendmahlslehre eignete sich nach dem großen Proteste der Reformation die katholische Kirche auf dem tridentiner Concile an. Es ist nun in der katholischen Lehre wohl zu unterscheiden zwischen dem Sakramente der Eucharistie und dem Meßopfer. Von jenem handelt die 13. Sitzung in 8 Kapiteln und 11 Kanones; von diesem die 22. Sitzung in 9 Kapiteln und 9 Kanones. Beides entwickelt der catechismus romanus im 4. Kapitel des 2. Buches.

Das Sakrament der Eucharistie besteht wie jedes Sakrament aus Materie und Form. Die Materie ist Brot und Wein, die beiden Grundstoffe der leiblichen Nahrung. Das Brot ist ungesäuert, wie es Christus genoß; der Wein mit Wasser vermischt, welches das Volk bedeutet (cat. rom. qu. 16. 17. Trid. s. XXII. c. 7.). Diese Elemente haben als solche eine symbolische Bedeutung. Das Brot deutet auf Christum, das wahre Brot; die Verwandlung der Elemente in unseren Leib ist ein Hinweis auf die Bestimmung derselben, in Christi Leib verwandelt zu werden; Brot, eine Einheit von Körnern, Wein, eine Einheit von Trauben, stellen dar, daß durch dieß Sakrament Viele zu einem Leibe sollen vereinigt werden (cat. rom. qu. 18.). Die Form ist das Wort der Konsekration. Beim Brote: Hoc est corpus meum; beim Weine: Hic est calix sanguinis mei,

novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro nobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum (qu. 19—24.). Durch das Wort der Weihe (per consecrationem) erfolgt die Verwandlung der Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes, der Substanz des Weines in die Substanz des Blutes Christi: des Leibes, welcher von Maria geboren zur Rechten Gottes sitzt (s. XIII. c. 4. Vgl. c. 1. can. 1. 2. 4. cat. rom. qu. 26—44.). Die Verwandlung wird sowohl von der Schrift als von den Vätern (Justinus, Irenäus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Dionysius Areopagita, Johannes von Damaskus) gelehrt; ist gegen Berengar zu Vercelli, Tours und Rom, auf dem 4. Laterankoncil, und zu Florenz (1439) festgesetzt worden (qu. 29.). Der kirchlich recipirte Ausdruck für sie ist transsubstantiatio. Die Verwandlung erfolgt durch die Konsekration (s. XIII. c. 4. can. 4. cat. rom. qu. 26.). Nur ein Priester kann konsekriren. Die Kraft des Sakramentes ist aber nicht an die Würdigkeit desselben gebunden (s. XIII. can. 10. cat. rom. qu. 51.). Zunächst und eigentlich ist der Leib Christi gegenwärtig (qu. 32.). Da aber der Leib nicht zu trennen ist von der göttlichen Persönlichkeit Christi, so ist per concomitantiam in jeder Gestalt der ganze Christus ganz gegenwärtig (s. XIII. c. 3. cat. rom. qu. 31.). Nachdem die Verwandlung erfolgt ist, ist von Brot und Wein die Substanz nicht mehr vorhanden, sondern nur die subjektlosen Accidenzen (qu. 35. 43.). Darin liegt nun der eigenthümliche Vorzug dieses Sakramentes, daß sein Wesen nicht durch den Empfang bedingt ist: auch ungenossen ist in der Gestalt von Brot und Wein Christus vorhanden (s. XIII. c. 3. can. 3. cat. rom. qu. 9.). Es kann daher nach alter Sitte der Leib Christi aufbewahrt werden, etwa um Kranken gebracht zu werden (s. XIII. c. 6. can. 7.). Da im Leibe Christi Christus selbst ist, so gebührt ihm die Anbetung, die Christo selbst zukommt. Solche Anbetung zur Schmach der Ketzer recht glänzend an den Tag zu legen, ist das Frohnleichnamfest geordnet worden (s. XIII. c. 5. can. 6.). Dieß Sakrament genießen können nur Solche, welche die erste Gnade bereits empfangen haben, da es nicht das Sakrament des Anfangs, sondern des Zieles des christlichen Lebens

ist. Die Kinderkommunion kann daher nicht gebilligt werden (s. XXI. c. 4. cat. rom. qu. 70.). Desto öfter sollten es aber Erwachsene genießen; mindestens einmal im Jahre (qu. 57—59.). Dem Genusse soll aber eine geistliche und leibliche Vorbereitung vorangehen. Die leibliche besteht in Fasten und Enthaltung des Beischlafs (qu. 56.). Die geistliche in Betrachtung der hohen Bedeutung des Abendmahles, Versöhnung mit den Feinden, Beichte (s. XIII. c. 7.. cat. rom. qu. 54. 55.). Den Laien den Kelch zu reichen, dazu ist kein göttliches Gebot vorhanden. Wenn Christus bei der Einsetzung des Abendmahles den Aposteln den Kelch reichte, so folgt nicht daraus, daß nun alle Christen ihn empfangen sollen (s. XXI. c. 1. can. 1.). Da in jeder Gestalt der ganze Christus geboten wird, so ist der Kelch nicht nothwendig beim Abendmahlsgenusse (c. 3.). Es mag sein, daß in früheren Zeiten der Kelch nicht selten ist geboten worden: die Kirche hat ein Recht aus wichtigen und gerechten Gründen dergleichen anzuordnen (c. 2.). Diese Gründe spricht der catechismus romanus aus. Wie leicht kann das Blut des Herrn vergossen werden; der Wein versäuert; Manche können nicht Wein trinken; in manchen Gegenden findet sich kein Wein; was aber die Hauptsache ist, so wird durch gänzliche Enthaltung des Kelches am besten die Ketzerei derer widerlegt, die da leugnen, daß in jeder Gestalt der ganze Christus ist (qu. 64.). Der Segen der Eucharistie liegt in dem Gedächtniß des Todes Christi, der Vergebung leichterer Sünden (cat. rom. qu. 50.), der geistlichen Nahrung, der Bewahrung vor Versuchungen, welche sie gewährt, in der Einheit, zu welcher sie die Christen verbindet, der Bürgschaft der künftigen Herrlichkeit, welche sie hinstellt. Ketzerisch ist die Meinung, daß Vergebung der Sünde die vorzügliche oder einzige Frucht des Abendmahles sei (s. XIII. can. 8.).

Als Christus das Abendmahl einsetzte, da machte er seine Jünger, indem er zu ihnen sprach: Dieß thut zu meinem Gedächtniß, zu Priestern, sich selbst aber zum neuen Passah, von der Kirche durch ihre Priester unter sichtbaren Zeichen zu opfern zum Gedächtniß seines Hingangs aus dieser Welt zum Vater (s. XXII. c. 1. cat. rom. l. II. c. 4. qu. 72.). Im M e ß o p f e r wird der Opfertod Christi dargestellt (repraesentatur) und seine

Heilskraft zur Vergebung der täglichen Sünden zugeeignet (s. XXII. c. 1.). Das Meßopfer ist also eine Erneuerung des Opfertodes Christi. Christus ist gegenwärtig in den an seiner Statt dastehenden Priestern (qu. 75.). Das Opfer, welches einst blutig Gott dargebracht ward, wird hier unblutig vollbracht (s. XXII. c. 2. cat. rom. qu. 74. 75.). Wie der Tod Christi ist auch das Meßopfer ein Sühnopfer (s. XXII. c. 2. cat. rom. qu. 76.). Das Meßopfer kann der Kraft des Opfertodes nichts vergeben, da ja die Früchte des blutigen Opfers durch das unblutige vermittelt werden (cujus oblationis cruentae fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur, tantum abest, ut illi derogetur etc.: s. XXII. c. 2.).

Es ist nicht leicht, Einheit und Unterschied des Meßopfers und der Eucharistie genau zu bestimmen. Da der sakramentale Charakter der Eucharistie nicht im Genusse liegt, sondern in der objektiven Präsenz des Leibes und Blutes Christi, welche durch die Konsekration bewirkt ist, so sagt der catechismus romanus konsequent: sacramentum consecratione perficitur (qu. 69.). Das Meßopfer setzt die Konsekration voraus. Die Konsekration erzeugt das Objekt, welches im Meßopfer dargebracht wird. Sacrificii vis in eo est ut offeratur (a. a. O.). Das Sakrament ist also ein Durchgangspunkt für das Opfer. Jedes Opfer setzt den Sakramentsakt voraus. Anderseits ist das Opfer wieder ein Durchgangspunkt für das Sakrament der Eucharistie. Wenn nämlich auch das Sakrament völlig ist ohne Genuß, so wagt doch das katholische Symbol nicht den objektiven Charakter der Eucharistie dahin auszudehnen, daß sie derselben den Genuß nicht als eine charakteristische Seite zuerkennen sollte. Nur der Leib kann genossen werden, welcher zuvor Gott dargebracht worden ist. Nur ist die Opferung eben ein zu durchschreitendes, nicht ein dem Genusse immanentes Moment. Der Genießende eignet sich im Genusse nicht die Kraft des Sühnopfers an. Diese kommt denen zu, für welche der Priester opfernd betet. Die Kraft des Sakramentes dagegen wird nur im Genusse angeeignet. Kein Meßopfer kann gebracht werden, ohne den Genuß des Sakramentes zur Folge zu haben. Dieser Genuß aber macht nicht das Opfer. Das Opfer ist vollbracht, wenn das Gebet des Priesters es zu

Gott hinaufgetragen hat. Suscipe, sancte pater, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi deo meo vivo et vero pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus vivis atque defunctis, ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam. Sowohl das Sakrament als das Opfer sind eigentlich ohne den Genuß völlig. Beide ziehen den Genuß nach sich, doch so, daß der Genuß nur ein Moment der Eucharistie ist. Diesen eucharistischen Akt kann aber der Priester allein übernehmen. In ihm kommunicirt die Gemeinde geistlich mit (s. XXII. c. 6. can. 8.).

17. Beurtheilen wir die tridentinische Abendmahlslehre nach den Instanzen der Wahrheit, nach welchen sie selbst gerichtet sein will, nach Schrift und Tradition. Die Tradition bestimmen neuere katholische Kirchenlehrer als das im heiligen Geiste sich entwickelnde Gesammtbewußtsein der Kirche. So gefaßt entsteht ein Begriff, welcher eine große Wahrheit ausspricht. Wie der einzelne Christ durch den heiligen Geist ein christliches Bewußtsein vom Worte Gottes erlangt, das sich immer mehr vollenden soll, so hat auch die Kirche als eine Gesammtperson durch den heiligen Geist ein Bekenntniß vom Worte Gottes, welches immer mehr wachsen soll (Eph. 4, 13.). In diesem Gesammtbewußtsein sind zwei göttliche Faktoren gesetzt, das Wort Gottes und die Kraft des heiligen Geistes. Diese beiden Faktoren können sich nicht widersprechen. Der heilige Geist kann der Kirche keine Wahrheit im Verlaufe ihrer Entwickelung mittheilen, welche dem Grunde, den er selbst in der Schrift gelegt hat, widerspricht. Nur das kann in dem sich entwickelnden Gesammtbewußtsein Mittheilung des heiligen Geistes sein, welches, negativ bestimmt, dem Grunde nicht widerspricht, positiv bestimmt, wenigstens keimartig in demselben gesetzt ist. Wenn also die heilige Schrift nicht die alleinige Quelle der Entwickelung ist: Norm wird sie immer sein. Schon Tertullianus hat das Verhältniß zwischen Schrift und Tradition dahin bestimmt, daß die Tradition die Quelle, die Schrift die Norm der Wahrheit ist (m. Lehre v. heil. Geiste S. 288.). Soweit wäre eine Verständigung möglich. Allein wie sehe ich nun, daß eine Lehrbildung vom und im heiligen

Geiste ist? Das katholische Symbol antwortet: wenn sie **apostolisch** ist. Veritatem contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius ore ab apostolis acceptae quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt: sagt das Tridentinum. Apostolicität, sie mag nun auf den Schriften oder auf der mündlichen Mittheilung der Apostel beruhen, ist der Kanon der Wahrheit. Hat nun der heilige Geist durch die Apostel von Ur an der Kirche alle Wahrheit schon übergeben, so können die Festsetzungen der legislativen Organe der Kirche nur aus dem Fonds dieser apostolischen Wahrheit genommen sein. Ist dieß also, so kann der heilige Geist den legislativen Organen nicht die Wahrheit von Neuem offenbart haben; er kann die schon vorhandene Wahrheit nur erläutert, angewandt, festgesetzt haben. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in jenen Organen kann also nur eine **formale** gewesen sein. Die Apostolicität der Tradition bricht den Begriff der Entwickelung, welcher uns bei den neueren katholischen Theologen so lockend entgegentritt. Sie läßt nur einen rein formalen Fortschritt übrig. Und da dieser formale Fortschritt mit göttlichem Rechte dasteht, so kommt in jenes organische Wachsthum ein gar mächtiges Knochenwerk. Allein selbst dieses Feste, auf welches die katholische Kirche so triumphirend hinweist, erschüttert der Begriff der Apostolicität. Wenn das 4. Laterankoncil die Verwandlungslehre sanktionirt, so beruht der Rechtstitel dieser Festsetzung darauf, daß diese Lehre apostolisch ist. Ist dieß also, so kann doch nicht das Laterankoncil, sondern nur die Apostolicität der Schwerpunkt sein, auf welchem diese Lehre ruht. Wenn die Propheten in Kraft des heiligen Geistes das Gesetz Mosis zu Ansehn bringen, so mag die Geltung desselben durch die Propheten vermittelt sein: die Auktorität desselben ruht aber auf Moses und nicht auf den Propheten. Und das waren Propheten. Woher weiß aber die katholische Kirche, daß es der heilige Geist gewesen ist, welcher die Gesetze der Koncile u. s. w. gegeben hat? Wenn spricht der heilige Geist in der Kirche und wenn nicht? Die katholische Kirche kann nur antworten: Was durch die legitimen Organe der Kirche festgesetzt wird als vom heiligen Geiste ausgegangen, das ist vom heiligen Geiste. Woran erkennt man denn aber die Legitimität

eines Organs? Ueber die Auktorität des Chalcedonense war das Zeitalter entgegengesetzter Meinung. Ob das Pisaner Koncil ein ökumenisches ist oder nicht, ist strittig. Tridentinum non est ubique receptum: ist ein alter Satz. Die Auktorität, welche die apostolische Auktorität sanktionirt, bedarf einer neuen Auktorität, um als Auktorität des heiligen Geistes erkannt zu werden. Unwiderstehlich gerathen wir in den progressus in infinitum. Diesem kann man nur durch ein inneres Kriterium entgehen. Dann ist eine kirchliche Festsetzung vom heiligen Geiste, wenn sie mit der nachweisbar vorhandenen apostolischen Tradition stimmt. Dieß Argument ist nicht ohne geschichtlichen Grund. Zu Nicäa und Konstantinopel siegte das Homousion, weil die Majorität der dort versammelten Väter im Homousion den Ausdruck ihrer Ueberzeugung fand. Daß das Homousion von den Aposteln stammt, wird wohl Niemand behaupten wollen. Die Väter nahmen es an, weil sie in ihm die Apostellehre und ihr kirchliches Bewußtsein ausgesprochen fanden. Nur wer die Geschichte nicht kennt oder nicht kennen will, kann behaupten, daß die Väter ihr Bekenntniß so ohne Weiteres aus einer festen Tradition aufnahmen. Es bedurfte einer gar komplicirten Vermittelung. Ist nun das nicäno-konstantinopolitanische Bekenntniß das Resultat einer auf Prüfung, Anwendung, wissenschaftlicher Vermittelung der apostolischen Lehre ruhenden Ueberzeugung, so kann der Grund, welcher dieß Resultat erzeugt hat, doch auch nur der Grund seiner Auktorität sein. Gesteht man aber dieß zu, so giebt man sowohl Apostolicität als Geistessanktion des Nicänums auf. Und einen anderen Ausweg läßt die Geschichte nicht offen. Ist die Apostolicität der letzte Grund, auf welchem alle Festsetzungen der Kirche ruhen, so ist sie auch die Auktorität aller Auktoritäten. Ist sie das, so legalisirt sie auch alle Auktoritäten. Was ist denn aber apostolisch? Was in den apostolischen Schriften steht und von den Aposteln mündlich überliefert worden ist. Was ist denn mündlich überliefert worden? Alles was in die kirchliche Gesetzgebung übergegangen ist? Wer mag dieß Angesichts der Geschichte behaupten! Wenn in den dogmatischen Kämpfen des 4.—7. Jahrhunderts eine sichere Tradition wäre vorhanden gewesen, wozu denn all der Streit? Die Garanten

der apostolischen Tradition sollen die Bischöfe sein. Entweder muß ein großer Theil der Bischöfe die apostolische Tradition nicht gewußt haben, oder wider besseres Wissen nicht gewollt. Beides ist der Geschichte gegenüber unwahr. Die mündliche Tradition, das ist gewiß, ist leicht zu verunstalten. Das Beispiel des Papias, die Geheimüberlieferung der Alexandriner beweisen, wie frühe dieß der Fall war. Doch was sagen wir? Haben wir nicht schon im apostolischen Zeitalter das Beispiel der galatischen Gemeinden, der kolossischen, der kleinasiatischen des Johannes? Nicht das, was da oder dort gilt, sagt man, sondern was allgemein als apostolische Ueberlieferung angesehen wird, ist solche. Allein wenn man zugiebt, daß im Einzelnen die mündliche Ueberlieferung getrübt werden kann, wenn man zugiebt, daß die Häresie ganze Länderstriche, ganze Zeitalter ergreifen kann, so kann doch die Wirklichkeit des kirchlichen Bewußtseins nicht das Kriterium der Apostolicität der Ueberlieferung sein. Es liegt in der Natur der Ueberlieferung, daß sie, je näher sie der Quelle steht, desto sicherer ist. Was im 3. Jahrhundert Tertullianus gegenüber den Gnostikern wagen konnte, nämlich sich auf die Majorität zu berufen, das war im 4. Jahrhundert gegenüber der Macht des Arianismus ein mehr als gewagtes Verfahren. Auch sagt Tertullianus keineswegs, daß die Majorität (die übrigens doch noch zu unterscheiden ist von Allgemeinheit) als solche das Kriterium der Wahrheit ist, sondern er benutzt das Faktum, daß damals die Majorität auf katholischer Seite stand, um nach römischen Rechtsgrundsätzen das Unrecht der Gnostiker darzuthun. Er begründet den apostolischen Charakter des kirchlichen Bewußtseins mit dem geschichtlich vermittelst der apostolischen Kirchen zu führenden Nachweise seines Zusammenhangs mit der apostolischen Lehre. Müssen die apostolischen Kirchen entscheiden, so können ebensomit die übrigen ihnen nicht gleichgestellt werden an Zeugenkraft. Kommen wir aber an das Wägen der Zeugen, so haben wir das Zählen hinter und unter uns, somit auch die Majorität und Allgemeinheit. Entscheidet in den apostolischen Kirchen die Kontinuität, so ist eben sie allein das Kriterium der Aechtheit der Ueberlieferung. Berengar beruft sich so oft in seiner Schrift auf die Thatsache, daß die Majorität in der Ketzertaufe auf

Seite derer war, welche eine Wiedertaufe forderten. Und doch widersprach ihr Rom, auf seine Tradition gestützt, weil es eben als apostolische Kirche sich für einen sichereren Bürgen hielt als die afrikanischen Gemeinden. Aber der Nachweis der geschichtlichen Kontinuität — wie soll der geführt werden? Innocenz sanktionirte auf dem Laterankoncil die Verwandlungslehre. Vom strengsten katholischen Standpunkte aus wird man einräumen müssen, daß im 13. Jahrhundert die Auktorität der apostolischen Tradition schwieriger ist, als im 3. Jahrhundert. Und schon das Wort transsubstantiatio beweist, daß man sich mindestens eine selbständige Interpretation der vorhandenen Tradition erlaubte. Nun aber ist bekannt und bewiesen, daß der Vorgänger des Innocenz, Gelasius (bibl. patr. max. t. VIII. p. 703.), ausdrücklich erklärt hat, daß die Substanz des Brotes und Weines nicht aufhört zu sein (propter quod per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen non desinit esse substantia vel natura panis et vini). Wer von Beiden hat nun die apostolische Tradition für sich? Man sollte von dem Cyprianus, von dem man sonst so viel gelernt hat, auch die Worte nicht vergessen, welche er im Streite mit dem Stephanus über Tradition gesprochen hat. Nicht die Observanz ist Christus, sondern die Wahrheit. Observanz ohne Wahrheit ist verjährter Irrthum. Wo Tradition und Schrift in Kollision kommen, kann allein die Schrift entscheiden (de unit. eccl. p. 105. ep. 74. p. 215.). Und das ist auch seines Meisters Tertullianus Lehre (de praescr. c. 38.). Ja, die Apostolicität ist der alleinige Kanon der Wahrheit. Der Apostolicität aber allein sicherer Quell sind die apostolischen Schriften. Der katholische Begriff der Tradition besteht aus zwei Elementen, die sich nicht vertragen: apostolischer Ursprung und kirchliche Entwickelung. Faktisch ist Tradition das durch kirchliche Auktorität fixirte kirchliche Bewußtsein. Und wahrlich das kirchliche Bewußtsein hat den göttlichen Trieb, sich zu entwickeln (Eph. 4, 13.), die Nothwendigkeit, sich im Bekenntnisse zu objektiviren, das Recht, dieß Bekenntniß zur Norm der kirchlichen Lehre zu machen. Aber diese Entwickelung, diese kirchliche Sanktion steht nicht gleich dem Schriftworte, sie hat an demselben, weil sie eben einen menschlichen Faktor in sich trägt,

ihre göttliche Norm. Die katholische Kirche sucht nun das göttliche Recht dieser Entwickelung einmal dadurch zu vindiciren, daß sie in der Entwickelung nur Bestätigung der apostolischen Ueberlieferung findet, zweitens, daß sie die Bestätigung dem heiligen Geiste zuschreibt. Im Ersten liegt die Wahrheit, daß nur das in der Kirche wahr ist, was auf dem apostolischen Worte ruht, im Zweiten, daß der heilige Geist noch immer die Kirche in alle Wahrheit leitet, in Beiden aber die Unwahrheit, daß das Menschliche zum Göttlichen geschlagen ist.

Die Abendmahlslehre, welche das Tridentinum bekennt, ist allerdings aus der Tradition genommen, aber aus der Tradition des Mittelalters. Von einer die Substanz der Elemente auflösenden Verwandlung weiß die ganze alte Kirche nichts, wußten im 9. Jahrhundert noch die erleuchtetsten Kirchenlehrer nichts. Wohl beriefen sich damals die Vertheidiger der Verwandlungslehre auf die Tradition, für deren Bürgen sie die großen Kirchenlehrer der alten Zeit hielten. Aber, wie wir bewiesen haben, ist ihre Auslegung der Väter eine irrige. Vom Sühnopfer hat die alte Kirche nur Ansätze und diese auch nur bei den späteren Vätern. Die Stillmessen hielten noch im 9. Jahrhundert Koncile und allgemein anerkannte Kirchenlehrer für ungehörig. Das Alter der Kelchentziehung wagt das Tridentinum, wie angeführt, selbst nicht zu behaupten. Wenn also die Väter der Kirche Garanten der apostolischen Tradition sind, so ist die Abendmahlslehre der katholischen Kirche gegen die Tradition. Die katholische Kirche hat also selbst die Instanz, welche wir bestritten haben, gegen sich. Wenn nach katholischen Grundsätzen nichts in der Tradition gegeben sein kann, was der Schriftlehre widerspricht, so muß die apostolische Tradition d. h. das auf Grund der mündlichen Apostellehre sich entwickelnde Kirchenbewußtsein gegen die katholische Abendmahlslehre sein, weil die Apostellehre, wie sie in den apostolischen Schriften unwidersprechlich vorliegt, die katholische Verwandlungs- und Opferlehre ausschließt. Wir dürfen nicht das schwere Geschütz unserer alten Dogmatiker und Polemiker in Bewegung setzen. Wir verweisen einfach auf das vorige Buch.

Dem Irrthum der katholischen Kirche liegt große Wahrheit zu Grunde. Der Verwandlungslehre wahres Substrat ist die Gegen-

wart des Leibes und Blutes Christi; der Opferlehre rechter Grund ist, daß das Abendmahl ein Opfermahl ist, in welchem wir uns die Frucht des Opfertodes Christi aneignen. So sehr die Kelchentziehung gegen Schrift und Tradition ist, so hat sie doch jedenfalls die Wahrheit, daß in jeder Gestalt der ganze Christus ist. Daß die Verwandlungslehre auch historisch aus der Lehre von dem Genusse des wahren Leibes und Blutes Christi hervorgegangen ist, haben wir schon gesehen. Nur von dem Meßopfer muß gesagt werden, daß die alte Kirche nur den allgemeinen Begriff gehabt hat, daß im Abendmahle die Verklärung des alttestamentlichen Opfers gegeben sei, nicht aber die besondere Bestimmung, daß das Abendmahl ein Opfermahl sei.

Man könnte sagen, daß die katholische Abendmahlslehre ein zwar irriges, aber für einen niederen Standpunkt wenn nicht nothwendiges, doch unbedenkliches plus enthalte. Aber nur die liturgischen Formen, in welche die katholische Kirche dieß Geheimniß hüllt, haben etwas volksthümlich Anziehendes, nicht die Lehre. Die Lehre von der Vernichtung der Substanz der Elemente bei bleibenden Accidenzen ist doch eben so wenig volksthümlich einfach als die Meßopferlehre, die man kaum anfassen kann, ohne in Widersprüche und Spinositäten aller Art sich zu verlieren. Die Konsequenz der Verwandlungslehre ist die Anbetung der geweihten Elemente als solcher, des deus in pixide. Die Konsequenz des Meßopfers ist, daß der Christ in dem einmal auf Golgatha gebrachten Opfer die alleinige Versöhnung nicht findet, da er für die täglichen Sünden täglich neuer Sühnopfer bedarf. Dort also ein starker Paganismus, hier ein starker Judaismus. Um so kräftigere Irrthümer, je mehr das Abendmahl im Mittelpunkte des katholischen Lebens steht.

Der Irrthum bleibt immer derselbe. Einem Zeitalter aber muß er mehr angerechnet werden als dem anderen. Ein Anderes war es, als im Mittelalter alle Triebkräfte eines von kirchlichen Auktoritäten reflexionslos bestimmten, dem Gefühle und der Phantasie folgenden, nach Gegenwart des Himmlischen drängenden jugendlichen Lebens in dieser Lehre zusammenliefen; ein Anderes, als nach dem Untergange des mittelalterlichen Lebens gegenüber dem gewaltigen Zeugnisse der Reformation die katholische Kirche

reflektirend diese Lehre wieder aufstellte. Ein eisernes Gesetz hält diese Lehre fest. Und wir dürfen uns nicht wundern, daß sie mit allen Mitteln der wissenschaftlichen Entwickelung der Gegenwart von katholischen Theologen vertheidigt wird. Wir haben ja am Neuplatonismus gesehen, was der Verstandesschwärmerei möglich ist. Und von diesem neuplatonischen Restaurationsgeiste hat die katholische Theologie der Gegenwart einen starken Zug in sich.

Zweites Kapitel.

Die lutherische Abendmahlslehre und die lutherische Kirche.

---

1. Wir stellen uns in diesem Kapitel die Aufgabe, die Entstehung des lutherischen Abendmahlsbekenntnisses darzulegen. Dieß kann nur im Zusammenhang mit der Entstehung der lutherischen Kirche überhaupt geschehen. Diese Erweiterung der Aufgabe wird uns aber nicht über die Grenzen unseres Thema's führen, da die lutherische Abendmahlslehre eben so wenig ohne eingehende Bestimmung ihres Verhältnisses zur lutherischen Kirche, als diese ohne klare Einsicht in ihre Abendmahlslehre begriffen werden kann. Haben wir nun schon im vorigen Kapitel nicht bloß referirt, sondern auch geurtheilt auf Grund der im ersten Kapitel gewonnenen Resultate, so wird dieß im gegenwärtigen Kapitel noch in höherem Grade stattfinden müssen. Liegt uns nun zum Urtheil über die lutherische Abendmahlslehre eine sichere biblische Grundlage vor, so haben wir für die summarische Entwickelung der Entstehung der lutherischen Kirche einen festen Ausgangspunkt im Begriffe der Kirche zu gewinnen. Wir beginnen also mit einer Entwickelung des Begriffes der Kirche mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniß derselben zu den Sakramenten.

Des Christenthums Wesen ist die Versöhnung des einzelnen Menschen mit Gott durch den Glauben an Jesum Christum, den Mittler zwischen Gott und Menschen. Siehe die Begründung in m. Lehre vom heil. Geiste S. 94 ff. und Ev. K.-Zeitung 1848. S. 15—17. 22—24. Näher ist die Versöhnung Rechtfertigung. Glaubend an Jesu Christi Heilsthat wird der Mensch gerecht. Gerecht ist der Mensch, welcher im Bundesverhältnisse der göttlichen Forderung Genüge geleistet hat, welcher vor Gott bestehen kann und eben somit Anspruch hat auf die Verheißung des ewigen Lebens. Die rechtliche Einigung mit Gott soll zur lebendigen werden, zum ewigen Leben, welches uns der im Glauben ergriffene Christus giebt. Das ewige Leben, zu welchem wir gerettet werden, kommt erst zur vollen Realität, wenn Christus unser Leben wird offenbar werden. Dann werden alle Gerettete eins sein in der vollendeten Gemeinschaft des Leibes und Geistes Christi. Ist hienieden die Rettung des Einzelnen das Wesen des Christenthums, so ist dort das Christenthum ganz Reich. Nach diesem Ziele heißt daher das Evangelium im N. T. die Botschaft des Reiches Gottes. Nach zwei Seiten verweist nun das Heilsleben des Einzelnen auf Erden an die Kirche, nach dem Grunde und dem Ziele. Nach dem Ziele: der Einzelne wird eben für die himmlische Kirche gerettet. Die himmlische Kirche ist die vollendete Gemeinschaft aller Gläubigen im heiligen Geiste unter Christo dem Haupte. Die vollendete Gemeinschaft ist das Ziel der werdenden, die triumphirende Kirche das Ziel der streitenden. Der heilige Geist, welcher den Einzelnen wiedergebiert zum Glauben, macht denselben als solchen zur Rebe am Weinstocke, zum Stein im Tempel Gottes, zum Gliede am Leibe Christi. Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Gemeinschaft ist aber nicht ein aggregatartiges Nebeneinanderbestehen Solcher, welche dasselbe Lebensprincip ihrer Persönlichkeit haben. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist ein Organismus. Die Kirche ist der Leib Christi. Ein Organismus setzt eine Lebenssubstanz voraus, deren Erzeugniß, Mittel, Ausdruck er ist. Die Lebenssubstanz der Kirche ist der heilige Geist (s. m. Lehre v. heil. Geiste S. 92. 149 ff.). Ein Leib und ein Geist ist die Kirche (Eph. 4, 3.). Näher ist also die Kirche die Gemein-

schaft der Gläubigen im heiligen Geiste. Jede organische Gemeinschaft fordert einen leitenden Willen. Das Haupt der Kirche als eines Leibes ist Christus. Das Haupt beherrscht den Leib, steht aber nicht über dem Leibe als eine von außen treibende Kraft, sondern ist ein Theil des Leibes. Die Kirche ist Fleisch von Christi Fleisch, Bein von Christi Bein. Davon haben wir zu Eph. 5, 25 ff. schon gesprochen (S. 140 ff.). Kirche ist also die Gemeinschaft aller Gläubigen im heiligen Geiste unter Christo ihrem Haupte. An die Kirche wird aber der Glaube des Einzelnen auch nach seinem Grunde gewiesen. Der Einzelne hat weder den Inhalt seines Glaubens, noch die Kraft des Glaubens aus sich. Den Inhalt des Glaubens hat er vom Worte Gottes. Wie sollen sie glauben von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Wie sollen sie aber predigen wo sie nicht gesandt werden? (Röm. 10, 14. 15.). Der Glaube setzt das Wort voraus, das Wort Prediger, Prediger aber Solche, welche sie berufen. Der Glaube ist seinem Inhalt nach bedingt durch die Heilswirkung des heiligen Geistes, welcher das Wort, das er den Aposteln offenbarte, durch die Amtskräfte, die er wirkt, in der Kirche verkündigen läßt. Die Kirche ist wesentlich Trägerin des apostolischen Wortes im Amte des Wortes. Aber wer das Wort kennt, steht deshalb noch nicht im Glauben. Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist (1 Kor. 12, 3.). Wer da glaubet, daß Jesus sei der Christ, der ist von Gott geboren (1 Joh. 5, 1.). Die Kraft zu glauben ist bedingt durch die Wiedergeburt. Wiedergeboren wird der Mensch aus Wasser und Geist. Der heilige Geist wirkt den Glauben durch Wort und Taufe. Wort und Taufe aber kommen an den Menschen nur durch das Amt des Wortes und der Sakramente. Dieß Amt aber besteht nur in der Kirche. Die Kirche ist also durch Wort und Sakrament, deren Trägerin und Spenderin sie ist in ihrem Amte, Mutter des Glaubens. Der also, welcher glaubend gerecht ist vor Gott, hat in der Kirche den Grund und das Ziel seines Glaubens. Zwei Momente sind also zu unterscheiden im Begriffe der Kirche. Einmal ist die Kirche durch den in ihr waltenden heiligen Geist Mutter des Glaubens, dann ist sie im heiligen Geiste Einheit,

Gemeinschaft der Glaubenden (s. m. Lehre vom heil. Geiste S. 149 ff.). Diese beiden Momente sind klar ausgesprochen Eph. 4, 11—13. Und er hat Etliche zu Aposteln gesetzt, Etliche aber zu Propheten, Etliche zu Evangelisten, Etliche zu Hirten und Lehrern, daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werke des Amtes, dadurch der Leib Christi erbaut werde (zur Zurichtung der Heiligen, zum Werke des Amtes, zur Erbauung des Leibes Christi), bis daß wir Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes (zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes) und ein vollkommener Mann werden, der da sei in der Maße des vollkommenen Alters Christi (d. h. dessen Wachsthum der Lebensfülle entspricht, welche Christus in ihn hineingewirkt hat). Heilig ist die Kirche als Reich Christi im heiligen Geiste; apostolisch, weil sie nicht nur erbaut ist auf dem Grunde der Apostel und Propheten, sondern auch durch die Predigt des apostolischen Wortes sich immer von Neuem erbaut, also nach ihrem ersten Momente; eine, weil sie ein Leib und ein Geist ist, also nach ihrem zweiten Momente.

Nachdem uns aus dem, was wir als Mittelpunkt des Christenthums erkannt haben, der Begriff der Kirche erwachsen ist, haben wir die Bedeutung der Sakramente in der Kirche darzulegen. Das *μυστήριον* der griechischen, das sacramentum der lateinischen Kirche sind Worte von sehr weiter Bedeutung. Etymologie und kirchlichen Sprachgebrauch dieser Worte zu entwickeln, kann nicht unsere Aufgabe sein: wir haben nur den Begriff zu prüfen, welcher aus der kirchlichen Entwickelung in die Bekenntnisse übergegangen ist. Wenn keine Bibelstelle vorhanden wäre, in welcher Taufe und Abendmahl zusammengestellt wären, so kann dem kirchlichen Bewußtsein das Recht nicht abgesprochen werden, die Schriftdata zu combiniren, welche sich ihrer Natur nach fordern. Nun hat sich uns im fünften Kapitel des ersten Buchs ergeben, daß 1 Kor. 10, 1 ff. 12, 13. Eph. 5, 29 ff. 1 Joh. 5, 6 ff. Taufe und Abendmahl zusammengestellt sind. Das Recht des kirchlichen Bewußtseins, Beide unter einen Gesammtbegriff zusammenzufassen, ist evident. Was sich auf den ersten Blick bietet, ist, daß Taufe und Abendmahl äußere Formen sind, alttestament-

lichen Vorbildern entsprechend, welche neutestamentliche Güter nicht bloß darstellen, sondern auch mittheilen. Diese Formen sind von Gott durch Christum geordnet. Das Wort, welches sie eingesetzt hat, giebt ihnen auch die Kraft, das zu geben, was sie bedeuten. Denen geben sie ihren Inhalt zum Segen, welche mit gläubigen Herzen ihn empfangen. So entsteht uns denn ein Begriff, wie er im Wesentlichen zu allen Zeiten der Kirche ist aufgestellt worden. Sakramente sind Zeichen des neuen Bundes, von Gott durch Christum als Erfüllung alttestamentlicher Bundeszeichen geordnet, welche die himmlischen Güter des neuen Bundes, die sie darstellen, kraft des Wortes Christi wirklich mittheilen zum Segen derer, welche sie im Glauben empfangen. Das Reich der Formen ist der alte Bund. Die alttestamentlichen Formen sind Sinnbilder (Symbole) und Vorbilder (Typen). Sie stellen das Bundesverhältniß Gottes dar und weisen auf die Erfüllung desselben hin. Aber sie stellen nicht bloß dar, sondern geben auch, was sie darstellen. Das Wieweit ist freilich schwierig abzugrenzen. Gewiß giebt es aber zwischen dem Zuviel unserer älteren Theologen und dem Zuwenig der neueren eine gesunde Mitte. Beziehen sich alle alttestamentlichen Formen auf das Bundesverhältniß, so sind nicht alle Bundeszeichen. Das Bundeszeichen ist im Allgemeinen der objektive Ausdruck des Bundes zwischen Gott und Menschen (S. 18.). Beim Bundesschlusse ist das Bundeszeichen das Siegel der eingegangenen Gemeinschaft, in welchem sich das gegenseitige Verhältniß ausprägt; für den Bundesbestand ist das Bundeszeichen ein Zeugniß; für die Bundeseinigung des Einzelnen ist das Bundeszeichen das Medium. Als Gott mit Abraham den Bund der Verheißung schloß, erklärte Abraham durch den Akt der Beschneidung seine Acceptation, seinen Gehorsam, seine opfernde Hingabe (S. 51 f.), gab Gott im Zeichen der Beschneidung ein Siegel der Verheißung; dieß Zeichen war für die Bundesfamilie ein stetes Zeugniß der göttlichen Verheißung, ein Ausdruck, daß sie in Hingabe ihres fleischlichen Lebens der Verheißung Trägerin sei; für den Einzelnen war die Beschneidung der Weiheakt des Eintritts in die Bundesfamilie. Der aus Abraham's fleischlichem Samen Geborene wird an dem Theil, durch

welchen seine fleischliche Existenz vermittelt ist, beschnitten, dem Fleische nach geopfert, um als Kind der göttlichen Verheißung eintreten zu können in die himmlische Bestimmung der Bundesfamilie. Der Bund der Verheißung weist selbst an eine Erfüllung. Das Zeichen des alten Bundes ist eine Bürgschaft der Erfüllung desselben im neuen. Im alten Bunde ist das Verhältniß des Einzelnen zu Gott vermittelt durch das Reich. Als nun der Einzelne dahin gekommen war, das Unvermögen der Wege des alten Bundes, ihn vor Gott gerecht zu machen, zu erkennen, da löste Gott das Reich auf, um es in Christo zu erfüllen. Das Wesen des neuen Bundes ist, daß die Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott durch Jesum Christum vermittelt ist. Christi Person, in welcher der unsichtbare Gott Erscheinung geworden ist, wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet sind, ist selbst das große Bundeszeichen. Er, der Mittler zwischen Gott und Menschen, hat durch seinen Opfertod die Menschheit mit Gott versöhnt. Den neuen Bund, dessen Medium sein Blut ist, hat er selbst mit den Repräsentanten der zu rettenden Menschheit geschlossen, indem er bei der Einsetzung des Abendmahles ihnen das Blut des neuen Bundes zu genießen gab, wie Moses den Bund des Gesetzes durch das Blut eines Bundesopfers zwischen Gott und Volk schloß. Das Blut des neuen Bundes rettet nur die Glaubenden. Glauben kann nur, wer mit Christo gestorben ist, um mit Christo auferstehen zu können. Der Glaube ist die Frucht der Wiedergeburt. Und so setzte Christus die Taufe ein, das Sakrament der Wiedergeburt zum Glauben. Wie Christus sich Jünger bereitet hatte durch seine Berufung, durch sein Wort, durch die Taufe des heiligen Geistes am Tage der Pfingsten, so sollen die Jünger in alle Welt gehen, zu berufen die Völker durch die Predigt des Wortes, die da das Wort aufnehmen zu Jüngern zu machen (μαθητεύσατε: Matth. 28, 19.) durch die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, d. h. durch die Wiedergeburt zu gläubiger Aneignung des Vaters, Sohnes, heiligen Geistes und zum Bekenntnisse dieser Glaubensgemeinschaft. In der Einsetzung des Abendmahles sanktionirt Christus das Opfer, welches Gott und Menschheit versöhnt, die rettende Heilsthat; in der Einsetzung der Taufe den Glauben,

welcher diese Heilsthat zur Rettung, zur Versöhnung ergreift. Das Blut ist das Bundeszeichen des Opfertodes Christi, das Wasser ist das Bundeszeichen der Wiedergeburt aus dem Geiste zum Glauben. In Wasser und Blut kommt Christus (1 Joh. 5, 6.). Waren die alttestamentlichen Bundeszeichen Verheißungen dessen, der da kommen sollte, so sind die neutestamentlichen Zeugnisse des Gekommenen, in denen er noch immer kommt: Zeugnisse des Fortbestandes seines Bundes. Endlich sind sie Zeichen und Medien der Aneignung des neuen Bundes vom Einzelnen. Im alten Bunde, in dem der Einzelne wesentlich Träger der Substanz des Reiches ist, liegt der Nachdruck auf jener objektiven Bedeutung der Bundeszeichen, Zeugnisse des geschlossenen und bestehenden Bundes zu sein; im neuen Bunde, welcher wesentlich Versöhnung des Einzelnen mit Gott ist, liegt der Nachdruck auf der subjektiven Aneignung. Die negative Seite der Beschneidung, das Abthun des Fleisches, ist in der Taufe das Untertauchen, das Zeichen des Sterbens mit Christo; die positive Seite der Beschneidung, Zeichen des Eintritts in die Rechte der Bundesfamilie zu sein, ist in der Taufe das Auftauchen, welches das Auferstehen zum neuen Leben, das Anziehen Christi, den Eintritt in das Reich Christi bedeutet. Die negative Seite des Passah, die Erinnerung an die Noth in Egypten, ist im Abendmahle das Gedächtniß des Todes Christi im gebrochenen Brote, im ausgegossenen Wein. Ist im Passah die Erinnerung an die Noth verschlungen in die Freude über die Rettung, welche Gott beim ersten Passahmahle an das Zeichen des Blutes an der Thür knüpfte, so sollen wir im Abendmahle den sühnenden Opfertod des Herrn verkünden, bis er kommt. Brot und Wein sind Zeichen des Leibes und Blutes, das durch den Tod hindurchgegangen ist. Wie nun der Genuß des Passahmahles in Gemeinschaft setzte mit Gott als Opfergenuß, so ist auch das Abendmahl positiv Mahl der Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christum. In den Sakramenten giebt also Gott den Einzelnen Pfänder seiner Bundesgnade, bekennt sich der Einzelne zur Bundesgemeinschaft mit Gott. Sie würden aber unter ihren alttestamentlichen Vorbildern, welche wirklich gaben, was sie bedeuteten, stehen, wenn sie nur Zeichen wären. Sie sind in der

That Mittel der Gnade für den Einzelnen. Beide Sakramente fordern Glauben. Nur in verschiedener Art. Der Glaube, welchen die Taufe fordert, ist ein elementarer, nämlich die auf einem heilskräftigen Eindruck des Wortes ruhende Ueberzeugung von seiner Wahrheit, aus welcher die Sehnsucht erwächst, das Heil zu ergreifen. So sagt die älteste Stelle, welche wir von Vätern über die Taufe haben (Just. apol. I. c. 61.): Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνοῦνται κ. τ. λ. In dem also Glaubenden wirkt die Taufe die Wiedergeburt, deren Resultat der heilbringende Glaube ist. Erst dieser Glaube setzt in ein Bundesverhältniß mit Gott durch Christum, macht zu Gliedern Christi. Davon unten ein Weiteres (Kap. III. 2.). Den durch die Taufe gewirkten Glauben setzt das Abendmahl voraus. Daß das Abendmahl nur Getauften zu ertheilen ist, will die einstimmige Praxis der Kirche. Und diese hat einen unabweisbaren Grund in dem Wesen beider Sakramente. Das Abendmahl ist das verklärte Friedensopfer. Das Friedensopfer setzt die Versöhnung mit Gott voraus. Versöhnt mit Gott werden wir durch die Taufe, sofern deren Frucht der Glaube ist. Die Taufe bringt Vergebung der Sünden (Apostg. 2, 38.), wäscht die Sünden ab (22, 16.). Die Nothwendigkeit, mit einem sittlich gereinigten Herzen zum Mahle des Herrn zu kommen, haben wir aus 1 Kor. 11, 28 ff. schon entnommen. Erzeugt die Taufe das neue Leben, so nährt das Mahl des Herrn dieß Leben. So sahen wir zu Joh. 6. (S. 122.). Das Abendmahl, in welchem wir den Leib Christi in uns aufnehmen, setzt uns in die innigste Gemeinschaft mit Christo. Daß aber diese Gemeinschaft eine höhere Potenz der Gemeinschaft des Glaubens ist, somit den Glauben voraussetzt, haben wir ebenfalls zu Joh. 6. schon bemerkt (S. 126.). Entspricht, so fanden wir zu Eph. 5, 23 ff., die Taufe der Geburt, so das Abendmahl der ehelichen Gemeinschaft. Die Taufe ist also das Sakrament des Anfangs, das Abendmahl das Sakrament des Fortgangs und der Vollendung des christlichen Lebens. Beide Sakramente setzen also den Glauben voraus. Die Taufe jenen elementaren Glauben, das Abendmahl den heilbringenden. Der Glaube ist die Bedingung der Heilskraft der Sakra-

mente. Ohne den Willen getauft zu werden wirkt die Taufe nicht die Wiedergeburt. Wer da glaubet und getauft wird, wird selig. Wiefern dieß mit der Kindertaufe vereinbar ist, davon unten (Kap. III. 2.). Wer ohne Glauben das Abendmahl empfängt, genießt Leib und Blut Christi zum Gericht. Wenn aber die Heilskraft der Sakramente durch den Glauben bedingt ist, so ist damit nicht gesagt, daß der himmlische Inhalt, das neutestamentliche Gut, dessen Träger die Zeichen sind, durch den Glauben bedingt ist. Empfängt ein Heuchler die Taufe, so tritt in ihn wohl der heilige Geist, aber nicht zum Leben, sondern zum Tode. Solcher wird nicht ein Kind Gottes, nicht ein Glied des Leibes Christi. So Simon in der Apostelgeschichte (8, 13.). Wer ohne Glauben das heilige Abendmahl genießt, empfängt Leib und Blut Christi, aber zum Gericht. Auf Verwechslung des himmlischen Inhalts der Sakramente mit der Heilskraft derselben ruht der katholische Satz, daß die Sakramente ex opere operato rechtfertigen.[1] Als Träger neutestamentlicher Güter für den gläubigen Empfang sind die Sakramente also Gnadenmittel. Als solche stehen sie im Verhältnisse zum Worte. Im Worte können wir drei Momente unterscheiden: die Form (gesprochen, geschrieben), in welcher es an uns kommt; den Inhalt, nämlich die Predigt von Christo; die Kraft des Geistes, welche ihm einwohnt. Die Form entspricht den Zeichen der Sakramente, der Inhalt der materia coelestis derselben, die Kraft der Heilskraft jener. Das Wort ist ein potenzielles Sakrament. Ohne gehört zu haben (Form), kann man nicht wissen (Inhalt); ohne die dem Worte einwohnende Kraft des heiligen Geistes das Gewußte nicht ergreifen. Ohne das Wort kein Glaube. Der Glaube nimmt vom Worte seinen Inhalt, von der Kraft des Wortes den sittlichen

1. Dieser Satz will sagen, daß die Heilskraft des Sakramentes nicht durch die Gesinnung des Empfängers, sondern durch den bloßen Akt des Empfangs bedingt ist. Ohne Zweifel ist die Polemik der Symbole dagegen nicht ohne Einseitigkeit, weil ihnen das opus operatum mit den guten Werken zusammenfällt, was nicht in dem Ausdruck liegt, und das, worin die Kraft dieses Satzes liegt, nämlich die Objektivität des himmlischen Inhalts (wie wir unten sehen werden) noch nicht klar genug ist. Die späteren lutherischen Theologen sind gerechter, ja Carpzov (isagoge in libros eccl. luth. symb. p. 410.) sagt geradezu: Non negamus, sacramenta ex opere operato operari (vgl. p. 407.). Neuerdings hat Köllner (Symb. II. S. 363 ff.) das Recht des katholischen Satzes zu vindiciren gesucht.

Grund, auf dem er ruht. Aber der Glaube ist nicht bloß das Werk des Wortes. Das Wort ist wohl das erste Mittel der Wiedergeburt, nicht aber das alleinige, nicht das wesentliche. Das ist die Taufe. Erst der Wiedergeborene hat den heilskräftigen Glauben. Das Wort ist das elementare, grundlegende Gnadenmittel. Ohne das Wort kein Sakrament. Das Wort bringt in die Sakramente den himmlischen Inhalt. Aber die Sakramente sind mehr als Zeichen des Wortes. Die erweckende Kraft des Wortes ist das Vorzeichen der Wiedergeburt; die Mark und Bein durchdringende (Hebr. 4, 12.) das Vorzeichen des Abendmahles. Die Gnadenmittel zeichnen Jeden, an und in den sie treten. Das Wort ist dem, welchem es nicht ein Geruch des Lebens zum Leben ist, ein Geruch des Todes zum Tode (2 Kor. 2, 16.). Wer getauft ist, er mag lebendig oder todt sein, ist Glied des Leibes Christi. Wer das heilige Abendmahl empfangen hat, trägt den Leib Christi in sich. Der unzerstörbare Charakter, welchen die Gnadenmittel Jedem, an den sie treten, aufprägen, ist nicht der unzerstörbare Charakter der Gnade. Hierauf ruht die Warnung des Apostels 1 Kor. 10, 1 ff. Als Träger des Geistes und Leibes Christi sind die Sakramente Träger Christi selbst. Er kommt in Wasser und Blut (1 Joh. 5, 6.). Waren die alttestamentlichen Zeichen Vorbilder Christi, so sind die neutestamentlichen Bundeszeichen Nachbilder Christi, in denen er fortlebt, in denen Gegenwart wird, was Christus einst gelebt hat. Es sind also die Sakramente Zeichen und Mittel der Aneignung des neuen Bundes. Sind sie das für den Einzelnen, so folgt nicht, daß sie nicht im Dienste des Geistes stehen, welcher den Einzelnen zur Einheit der Kirche verbindet. Wie die Beschneidung zum Gliede der Bundesfamilie machte, so macht die Taufe zum Gliede am Leibe Christi (1 Kor. 12, 13.). Die Taufe ist, wie wir schon sahen, ein nothwendiges Moment in der Kirche, sofern sie nach ihrer ersten Seite Mutter des Glaubens ist. Das Abendmahl setzt nicht bloß den Einzelnen mit Christo, sondern die Einzelnen unter einander in Gemeinschaft (1 Kor. 10, 17., S. 136.), nährt die Kirche als Leib Christi (Eph. 5, 23 ff., S. 143.). Es ist ein nothwendiges Moment in der zweiten Seite der Kirche, nach der sie die Einheit aller Gläubigen ist.

Wir haben bis jetzt die Kirche betrachtet nach ihrer göttlichen Grundlage. Diese aber bedarf menschlicher Formen, um Existenz zu haben. Sehen wir auf das erste Moment der Kirche, die Heilswirkung des heiligen Geistes durch Wort und Sakrament. Wort und Sakrament bedürfen Menschen, die sie verwalten. Wo Menschen gesandt werden, das Heil zu bringen, müssen Sendende sein (Röm. 10, 15.). Das Amt, das die Versöhnung predigt, kann nicht sein ohne eine Gemeindeorganisation, eine Verfassung. Das Amt des Wortes fordert ein Bewußtsein dessen, was zum Heil noth ist, ein Bekenntniß. Das Amt der Sakramente fordert eine Ordnung der gemeinsamen Andacht, deren Grund und Spitze die Sakramente sind. Ohne diese Organisation in Bekenntniß, Kultus, Verfassung ist die Heilswirkung des heiligen Geistes nicht denkbar. Sehen wir auf das zweite Moment der Kirche, das Gemeinleben, welches der heilige Geist wirkt. Wie derselbe in jedem einzelnen Menschen ein neues Bewußtsein, ein neues sittliches Leben, ein Leben der Gemeinschaft mit Gott wirkt, so muß auch das Gemeinleben der Kirche Gestalt gewinnen in Bekenntniß, Verfassung und Kultus (Lehre v. heil. Geiste S. 89 ff. S. 150 ff.). So nur ist der Geist der Einheit eine reale, geformte, organisirte Existenz. Betrachtet man nun die Kirche nach ihrer göttlichen Grundlage, abgesehen von dieser menschlichen Organisation, so entsteht der Begriff der unsichtbaren Kirche, freilich in einem anderen Sinne als ihn die Reformatoren faßten. Weil aber eben die göttliche Grundlage der Kirche als Heilskraft vermittelt, als Einigungskraft realisirt ist durch die menschliche Organisation, so kann Niemand der unsichtbaren Kirche angehören, welcher nicht der sichtbaren angehört. Die unsichtbare Kirche ist eine Abstraktion. Nennen wir diese Organisation der Kirche menschlich, so ist damit nur der Unterschied von jener rein göttlichen Grundlage ausgedrückt, nicht aber gesagt, daß nicht in derselben göttliche Faktoren seien. Vom Bekenntnisse ist schon im vorigen Kapitel gesagt worden, daß ihm das Wort Gottes als Grund, der heilige Geist als erzeugende Kraft zukommen. Ebenso hat die Verfassung und der Kultus im Worte Gottes und im heiligen Geiste göttliche Elemente. In dem Menschlichen liegt das Moment der Bewegung,

der Entwickelung, somit die Möglichkeit der Geschichte. Es ist das Ziel der kirchengeschichtlichen Bewegung, daß das Göttliche immer mehr menschliche Gestalt gewinne (Eph. 4, 11—13.).

2. Ueberblicken wir den Gang des kirchlichen Lebens bis auf die Reformation.

Mit einer Siegeskraft, welche sich nur aus der Göttlichkeit der Sache, den Zeichen der Zeit, den göttlichen Kräften der Heilsboten erklären läßt, verbreitet sich das Evangelium in der vorkonstantinischen Zeit. Im Allgemeinen sind die Grenzen des römischen Reiches auch die Grenzen der Kirche. Wie kein Zeitalter der Nachzeit trägt dieses den Charakter der schöpferisch neumachenden Kraft des Christenthums. Opfernden, mächtigen Glaubens, feuriger Liebe, sehnsüchtigen Aufsehens auf die Wiederkunft des Herrn, strengen Abthuns aller Abzeichen des Wandels nach Väterweise, in einer steten Stimmung des Kampfes und Aufbruchs, voll unerlöschlicher Gebetsflammen, wunderbarer Gaben und Gnaden ist die Gemeinde Christi. Je feindlicher die Welt, desto inniger die Gemeinschaft; je nichtiger Alles außer der Kirche, desto heiliger Alles in der Kirche. Und so scheidet denn dieß Zeitalter nicht zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche. Die sichtbare Kirche ist heilig, apostolisch, katholisch, eine. Der Kirche gönnt das römische Reich nicht das Recht zu sein. Die Kirche aber beweist es nicht nur in ihren Apologeten, sondern noch viel mehr in ihren Blutzeugen. Justinus der Apologet ist auch Justinus der Märtyrer. Dieser Todeskampf mit dem römischen Reiche giebt diesem ganzen Zeitraum den Charakter: der Zeitraum der Blutzeugen. So wenig Raum die Kirche auf Erden hat, so wenig sie in der Gegenwart sucht: ihre Lebensformen entwickeln sich aus der inneren Fülle kräftig. Die Verfassung gewinnt in dem Episkopate, welcher sich im zweiten Jahrhundert allenthalben zeigt, eine sichere Grundlage. Die Bischöfe sehen sich als Nachfolger der Apostel an. Im letzten Theil des zweiten Jahrhunderts bildet sich auch das Synodalwesen. Auf den Synoden erschienen nur Bischöfe. Sah man in den Synoden Repräsentationen der Christenheit (repraesentatio nominis christiani), so erwuchs organisch die Anschauung, daß die Einheit der Kirche auf der Einheit des Episkopates ruhe, deren Durchführung in

Schrift und That Lebensaufgabe des Cyprianus war. Durch das Synodalwesen hoben sich die Bischöfe der Provinzialhauptstädte (Metropoliten), welche als solche die Vorsitzenden der Provinzialsynoden waren. Aus den Metropolitanbischöfen traten die Bischöfe von Antiochien, Alexandria, Rom hervor. Diese Spitzen aber drängten einer letzten Spitze zu, wofür sich der angebliche Stuhl Petri bot, Rom. So war die Einheit der Kirche in Verfassung organisirt. Auch der Kultus bildete sich ziemlich gleichmäßig durch. Wie die Verfassung, ist er aus dem Synagogalwesen hervorgegangen. Gesang und Gebet, Vorlesung und Auslegung der Schrift, Opfer sind die drei Grundbestandtheile des alttestamentlichen Sabbathsdienstes. Im Synagogendienste trat an die Stelle der Weissagung, welche typisch im Opfer lag, die Weissagung der Propheten. In diese drei Theile gliederte sich auch der christliche Kultus. Wie der Gesang in der ersten Zeit an den Psalmen eine Grundlage hatte, so war das alte Testament das Wort der Erbauung. Später traten an die Stelle des Gesetzes die Episteln, an die Stelle der Propheten die Evangelien. Erbauliche Auslegungen (Homilien) schlossen sich daran. Der Höhenpunkt des Kultus, nur den Gläubigen zugänglich, war die Abendmahlsfeier, das Opfer des neuen Bundes. Die Liebesmahle verschwanden. Geistlich, fern von Formen, frei war der Gottesdienst der ersten Zeit. Man erkannte klar, daß, wenn im alten Bunde die Gemeinde die Weihe von den Formen nahm, im neuen die Formen ihre Weihe vom Geiste der Gemeinde empfangen (Iren. adv. haer. IV. 18, 3.). Je mehr aber das Gemeindeleben sich entwickelt, desto mehr konsolidiren sich auch die Kultusformen. Aus den Wochenfesten bilden sich die Jahresfeste im Anschlusse an die alttestamentlichen Feste. Im dritten Jahrhundert zeigen sich christliche Tempel. Geregelter wird der Gang des Gottesdienstes. Christliche Gesänge zur Feier des Logos entstanden; in Symbolen prägte sich das christliche Bewußtsein aus. Diesem Zeitalter der Blutzeugen waren die Gräber, besonders die der Blutzeugen, theure Stätten. Und nach ihrer eigenen Gestalt mochte sich die Kirche das Bild Christi nicht anders denken denn als das des Leidenden sonder Gestalt und Schöne. Was endlich das Bekenntniß und die Lehre anbetrifft, so sehen wir allent-

halben das Streben, sich das Wesen des Christenthums als die Erfüllung der Geisteswege zu denken, auf denen man zu Christo gekommen war. Das Wesen des Christenthums sehen Alle in Christo. Die Ebioniten, Nazaräer, die Männer der (pseudo-) klementinischen Richtung gestalten sich Christus und sein Werk nach jüdischen Grundbegriffen. In der Gnosis und im Manichäismus versetzt sich eine orientalische Grundanschauung mit dem Christenthum. Im Montanismus durchkreuzen sich phrygisches Feuer, die überreizte Stimmung der Märtyrerzeit, wunderbare Gaben. Alle diese Bildungen weist die Kirche als häretisch von sich. In ihr bilden sich zwei Grundanschauungen über das Wesen des Christenthums aus: die griechische und die abendländische. Jene, repräsentirt in den Apologeten und der alexandrinischen Schule, sieht im Christenthum die Offenbarung der Wahrheit in dem inkarnirten Logos. Diese erkennt im Christenthum ein neues sittliches Leben, welches von Christo ausgeht in seiner Kirche. Irenäus faßt als die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft die Entwickelung der Heilsökonomie Gottes. Tertullianus ist der Repräsentant des neuen Lebens. Cyprianus lehrt die Organisation der Einheit der Kirche.

Mit Konstantin beginnt eine neue Epoche der Kirche: der Bund der Kirche mit dem römischen Reiche. Die Lebensformen der Kirche waren so weit ausgebaut, daß sie Staatskirche werden konnte. Die Verfassung war wie angelegt für einen solchen Bund. Welche Kräfte flossen in ihm der Kirche zu! Ohnmächtig sank das Heidenthum unter den Edikten der Imperatoren zusammen. Und die Restauration des Julianus ist der beste Beweis, daß die Imperatoren nur beschleunigten, was ohne sie erfolgt wäre. Alle Bürger des römischen Reiches wurden nun Glieder der Kirche. Mächtiger Grundbesitz, bürgerliche Ehren, Privilegien, Einfluß auf Recht und Sitte wurden der Kirche. Sie benutzte nun die reichen Mittel, welche ihr aufgeschlossen wurden, um ihre Lebensformen mehr und mehr auszubauen. Das Bekenntniß ward auf den großen Kirchenversammlungen weiter entwickelt im Gegensatze zu häretischen Lehrbildungen. Auf den Kirchenversammlungen zu Nicäa und Konstantinopel wird das trinitarische Verhältniß des Logos bestimmt im Gegensatze

zum Arianismus. Die Säule dieser Lehre ist der Alexandriner Athanasius. Seit dem 5. Jahrhundert wird die griechische Kirche von der Frage nach dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo bewegt. Zwei Grundanschauungen; die alexandrinische, welche ihrem spekulativen Charakter gemäß die Einheit betont, die syrische, welche nach ihrem verständig praktischen Charakter den Unterschied hervorhebt, reiben sich ab bis in's 7. Jahrhundert. Warf sich im ersten Zeitraum der Lehrtrieb auf die Wesensbestimmung des Christenthums, so jetzt auf die Ausbildung einzelner Lehren. Aber diese Lehren sind eben aus dem Mittelpunkte des Christenthums genommen. Der griechische Geist findet in dieser dialektischen Entwickelung des Dogma's von der Menschwerdung des Logos, das ihn von Anfang an vor Allem angezogen hatte, ein reiches Feld für seine Kräfte. Diesen dialektischen Trieb finden wir nicht im Abendlande, aber auch nicht diese Zerrissenheit, diese Parteileidenschaft, diese krankhafte Beweglichkeit, dieses Spiel mit Begriffen. Der Lehrkampf, welcher sich hier entspinnt, hat, ganz dem Geiste der abendländischen Kirche gemäß, den sittlichen Charakter des Christenthums zum Gegenstande. Augustinus erkennt als den letzten Quell aller Wahrheit die Auktorität der kirchlichen Tradition, als den Wesensinhalt des Christenthums das von Christo ausgehende, Alles in Allem wirkende Leben der Gnade. Die praktischen Ergebnisse dieser Lehrkämpfe zog Rom, wo sich die traditionelle Festigkeit und der orthodoxe Takt der abendländischen Kirche koncentrirte. Hatte Athanasius, hatte Cyrillus am römischen Stuhle eine Schutzmacht ihrer Sache gefunden, so wurde zu Chalcedon unter dem Vorsitze römischer Legaten nach Leo's des Großen Grundsätzen entschieden. Leo berief sich auf die Inspiration des Apostelfürsten. Und in der That setzte sich bald die Meinung fest, daß, wo Roms Bischöfe stünden, die Wahrheit wäre. Während sich die Patriarchen des Morgenlandes in diesen Lehrkämpfen gegenseitig herabbrachten, ging Rom aus ihnen mit unangefochtenem Primate hervor. Die Kultusentwickelung entsprach ganz dem Siegesbewußtsein, mit welchem sich die Kirche in der Gegenwart einbürgerte. Erschien dem vorigen Zeitraum die Gestalt Christi leidend, so jetzt als das Urbild der Schönheit. Wie Konstantin

für die Verfassung, so ist Konstantin's Mutter für den Kultus dieses Zeitraums höchst bezeichnend. Sie ging umher im heiligen Lande, um sich auf den Stätten der Geburt, des Todes, der Himmelfahrt Christi zu erbauen. Im heiligen Lande, dieser großen Reliquie, ward ihr das, was Christus einst gelebt hatte, Gegenwart, das Himmlische Anschauung. Diesen Zug hat die Kultusentwickelung dieser Zeit: sie will das Vergangene, das Zukünftige, das Himmlische zur Anschauung der Gegenwart bringen. Und nicht bloß Christus, auch die in ihm entschlafenen Heiligen sollten nahe sein. Gegenwärtig waren ihre Gebeine. Auf den Gräbern betete man, baute man Kirchen, fühlte man höhere Kräfte, wußte man selbst die Geister der Entschlafenen nahe. Hatte man einst die lebendigen Zeugen Christi für befugt gehalten, Gefallenen durch ihre Fürsprache zur Aufnahme in die Kirche zu verhelfen: sollten die Märtyrer am Throne des Lammes nicht ein besonderes Recht der Fürsprache haben? Sollten die Todten, für die man so gern betete, nicht auch für die Lebenden beten können? So rangen sich denn aus den Gräbern der Märtyrer die Geister derselben hervor als Hilfsmächte im Leben. Und worin Hilfsmächte als in dem, was im Leben ihre Kraft gewesen war? An die Spitze der Heiligen trat Maria, die Gottesgebärerin, deren Verehrung bald der Anbetung nahe genug kam. So finden wir denn, daß das so summarisch in die Kirche aufgelöste Heidenthum am heiligen Lande, an Bildern und Reliquien, an den Heiligen wiederauflebte. Hielt man auch nicht alle Kultusformen für gottgeordnet, so schrieb man doch bald genug ihnen als solchen eine Kraft der Heiligung zu. Die Geister des Schönen aus der alten Zeit erstanden wieder in den Tempeln der Christen. Die Basiliken sind nicht bloß Stätten der Andacht, sondern auch Stätten der Kunst, wenn schon der Kunst im Dienste der Andacht. Sie sind Reflexe der Kirche in ihrer organischen Gliederung, ihrem Streben nach Oben, ihrem Streben nach der Zukunft Christi. Die poetische Kraft der heiligen Hymnen ist doch wesentlich eine antike. In den Predigten fand die alte Rhetorik wieder ein Feld. Und in den Altären, den Kreuzen, den Lichtern, den herrlichen Gewandungen der Priester, den in's Einzelne schön geordneten Formen der Anbetung, vor Allem im Abendmahlsopfer:

welch magische Kraft für den nach Außen gewandten Geist der Kirche jener Zeit. Wir sehen also im Ganzen, wie die Kirche, welche im ersten Zeitraum über die Gegenwart ungeduldig hinaussieht nach des Herrn Zukunft, jetzt Boden in der Gegenwart faßt, eng verbunden mit dem Staate. Sie benutzt die letzten Kräfte der alten Welt, um mit ihnen ihre Lebensformen auszubauen. Sie bildet ihre Dogmen aus mit Hilfe der alten Wissenschaft, sie organisirt ihre Verfassung mit altrömischem Rechtsgeist, sie gestaltet ihren Kultus nach antiken Kunstmotiven. Aber sie nimmt von der alten Welt, ohne ihr zu geben. Sie giebt der alten Welt nichts, weil sie in ihr nur Welt sieht. Die Mönchsanschauung beherrscht dieß Zeitalter. Anderseits freilich muß auch gesagt werden, daß das Mönchsthum durch dieß Zeitalter ist bedingt worden. Es war das öffentliche Leben doch noch zu tief vom Heidenthum durchdrungen, der Auflösung zu nahe. Bald genug erfolgte sie durch die germanischen Völker. Der römische Stuhl war es, der die Zukunft dieser Völker ahnend den oströmischen Kaiserthron aufgab, um hier sich eine Schutzmacht zu suchen. Gregor der Große, der römische Bischof, in dem der Rechtsgeist des alten Roms so charakteristisch ausgeprägt ist, der Repräsentant eines praktischen Augustinismus in einer schon barbarisch werdenden Zeit, der, was sein Geistesverwandter Cyprianus der Verfassung geworden war, dem Kultus ward, übersah im Geiste diese große Kombination zwischen dem römischen Stuhl und den deutschen Völkern. Und so erkennen wir in ihm mit Recht den Mann des Uebergangs aus der alten Kirche in die mittelalterliche.

Das Verhältniß des römischen Stuhls zu den germanischen Völkern ist das Grundverhältniß des **Mittelalters der Kirche**. Bis auf Gregor VII. stehen beide Mächte sich gegenseitig fördernd zu einander. Mit Gregor VII. beginnt der Kampf zwischen ihnen, welcher den Höhenpunkt des Mittelalters bildet. Mit dem 14. Jahrhundert bereitet sich eine neue Weltlage vor, welche in der Reformation zur Reife kommt.

In diesem Zeitraum bietet die griechische Kirche den traurigen Anblick eines mehr und mehr verkommenden Lebens, in

welchem das Große klein, das Kleine groß genommen wird. Die große Frage nach dem Verhältnisse beider Naturen versandet im 7. Jahrhundert in den monotheletischen Streitigkeiten. Ueber ein Jahrhundert hebt dann die Bilderfrage Staat und Kirche aus den Angeln. Hatte damals in Johannes von Damaskus die Kirche noch die Kraft, ihre Lehrergebnisse spekulativ zusammenzufassen, so wußte Photius im 9. Jahrhundert aus dem großen Geistesgastmahle der Väterzeit nur die Brocken zu sammeln. Was für ein Christenthum bot die griechische Kirche den Bulgaren. Himmel und Hölle werden von dem kleinsten Lehrunterschiede abhängig gemacht. Und so zerriß denn die griechische Kirche wie ein Kind das Band der Gemeinschaft mit der abendländischen. Sie wußte nicht, daß sie sich selbst den Quell des Lebens abgrub. Wie des welthistorischen, so des kirchlichen Lebens Heerd ist das Abendland. Immer ist die Kirche dem Zuge der Weltgeschichte nachgegangen. In dem sicheren Lebenstakte, der ihm immer eigen gewesen ist, schloß sich der römische Stuhl den deutschen Völkern an. Gingen auch nicht alle Heilsboten von Rom aus, für Rom arbeiteten alle. Alle Kirchen auf germanischem Boden wurden dem römischen Stuhle unterthan. Das Verhältniß zu den deutschen Völkern schloß sich ab, als der Papst Leo Karl den Großen zum römischen Kaiser krönte, so daß nun alle kirchliche Gewalt und alle weltliche in zwei verbundene Spitzen auslief. Der Papst nahm vom Kaiser Schutz und Land: der Kaiser verfestigte nicht nur seine illegitime fränkische Krone, sondern übernahm auch aus geweihter Hand eine Oberhoheit über alle germanischen Völker, einen Namen von unberechenbarer Zukunft. Auf das Innigste verschlang sich nun die kirchliche Organisation mit der deutschen Lehensmonarchie. Land und Leute, ständische Rechte, politischer Einfluß ward der Kirche. Auf den Reichstagen wurden weltliche und geistliche Angelegenheiten entschieden. Aber auch die deutschen Völker erndteten von der Kirche nicht bloß für ihre ewigen, sondern auch für ihre volksthümlichen Interessen. Die Kirche war der Ausgangspunkt alles geistigen Lebens. Sie brachte nicht blos Schulen, sondern auch Künste. Sie nahm die unmündigen, ungebändigten Völker in sittliche Zucht. Sie beschwor mit dem Worte des Frie-

dens den wilden Kampfesgeist. Sie bot der verfolgten Unschuld ihre Freistätten. Der **deutschen Völker** innerste Kraft liegt im Gemüthe. Diesem tief persönlichen Bewußtsein mußte ein Glaube zusagen, welcher zuerst nach der Seelen Seligkeit zu trachten lehrt. Das deutsche Gemüth hat ein unbefriedigt Streben in die Ferne. Dem war ein Glaube befreundet, welcher nach dem Ewigen trachten lehrte. In seinem Streben in die Ferne hat das deutsche Gemüth eine Liebe zum Geheimniß, zum Wunder. Welch eine Welt für diesen Zug that das Christenthum auf. Wie lieb wurden dem deutschen Volke die Feste, mitten in dunkler Zeit die lichten Weihnachten, Ostern das Frühlingsfest (Ostara), die maibekränzten Pfingsten mit ihren Hochgeziten. An dem streitbaren Engel Michael erfreute sich das kampflustige Volk, Sebastian erinnerte an Thor, mit St. Georg verschwisterte sich Siegfried. Der germanischen Frauenliebe sagte der Mariendienst zu. Vor den Klängen der Glocken ließen sie gern die alten trauten Naturgeister in die Ferne ziehen. Die Kirche ging auf das Volksthümliche ein. Sie nahm die Gottesgerichte auf, sie bequemte sich in den Sendgerichten an das deutsche Rechtsverfahren an, sie ließ nicht nur den Teufel mit den Gebilden der deutschen Göttersage ausstatten, sondern gönnte auch der alten Elfenwelt als Hausgeister fortzuleben. Ja die Sage erzählt, daß ein Priester einem Wassergeiste verkünden ließ, daß auch sein Erlöser lebe. Kurz Kirche und Staat griffen sich gegenseitig fördernd in einander. Der **römische Stuhl** aber strebte weiter. Die **Dekretalen** stellten alle seine Ansprüche als rechtsbeständig dar. Auf Grund eines starken Episkopates, mit Durchbrechung des Metropolitanates, welcher auf deutschem Boden überhaupt nicht recht gedeihen wollte, koncentriren sie alle Kirchengewalt in Rom. Nicht nur unabhängig ist die geistliche Gewalt von der Laienmacht, sondern sie richtet auch dieselbe. Papst **Nikolaus** führte gegen den Metropoliten **Hinkmar** und gegen den schwachen **Ludwig** diese Grundsätze durch. Sein Nachfolger freilich beweist, daß nur in kräftiger Hand diese Grundsätze zu behaupten waren. Die Sprache über das Verhältniß des Papstes zum Kaiser wird bei jeder neuen Krönung kühner. Die Päpste sahen die Kaiserkrone bald als eine päpstliche Gnadengabe an. Die Thatsache, daß sie

ihr Land von Pipin und Karl empfangen, sollte Konstantins Schenkung verdecken. So tief wurzelte das Ansehen des römischen Stuhls in den Herzen der Völker, daß selbst die Greuel der Pornokratie es nicht erschüttern konnten. Zu Sutri machte der kräftige Franke Heinrich III. dem Unwesen ein Ende, indem er drei Päpste absetzte. Seitdem tritt ein Umschwung ein. Der römische Stuhl restaurirt sich. Reform war dringend nöthig. Fürchterlich war der Verfall. Mit geistiger Barbarei die gesunkene Sittlichkeit. Das Reformstreben nun der Päpste schloß zugleich ein positives Ziel ein. Das Abthun des Konkubinates, der Simonie sollte die Kirche unabhängig machen vom Staate. Dieser Gedanke lag klar in der Seele des Mannes, der alle diese Päpste leitete, Hildebrand's. Und die Zeit der Minderjährigkeit König Heinrich's war günstig. Nicht nur ward die Papstwahl den Händen des Kaisers entrissen und dem Kardinalskollegium zugeeignet, sondern dem römischen Stuhle auch eine Schutzmacht erworben in den Normannen, die doch zugleich ihre Macht vom Papste zu Lehen trugen: ein Verhältniß, welches den Päpsten wohl vorschwebte bei ihren nachherigen Anschauungen über Kirche und Staat. Hildebrand bestieg endlich selbst den päpstlichen Stuhl als Gregor VII. Mit ihm beginnt eine neue Epoche des Mittelalters.

Gregor's VII. Plan war, die Kirche mit dem ganzen Umkreis weltlicher Kräfte und Rechte, welche ihr großentheils durch den Staat geworden waren, aus dem Staate herauszuheben, zu einer nicht nur sich aus sich, sondern auch den Staat beherrschenden Macht zu gestalten. Dahin zielte die Durchführung des Coelibates, der die Bande zerriß, welche den Priester an die Welt knüpften; die Abstellung der Simonie, deren Grund doch eben das bestehende Wahlrecht des Staates war; dahin der Anspruch der Investitur, dem gemäß die Belehnung der Bischöfe mit weltlicher Macht zu einem Accessit der kirchlichen Wahl werden sollte. Gregor's Kraft lag in der Entschiedenheit seiner Ueberzeugung, in seiner staatsmännischen Weisheit, seinem sittlichen Nachdruck gegenüber einem charakterlosen Kaiser. Aber er überschritt die Grenzen seiner Sache, als er die Funktionen unwürdiger Kleriker für null und nichtig erklärte, das Volk zum Wächter des Klerus

setzte, den widerstrebenden Geist der Lehensuntergebenen in Schutz nahm, die Völker vom Eide der Treue löste. In seinem Geiste, aber nicht in seiner Kraft führten seine nächsten Nachfolger den Investiturstreit fort. Wenn Gregor VII. durch seine Person das päpstliche Amt so hoch gehoben hatte, so konnte bei Paschalis II. das Amt sich nur dadurch behaupten, daß es die Person preisgab. Rächend stieg aus der Gruft des gebannten Heinrich IV. in seinem Sohne, den der römische Stuhl einst zum Abfall gegen seinen Vater aufgeregt hatte, der Familiengeist auf gegen Rom. Kalixt IV. mußte im Wormser Konkordate dem Wesen nach Heinrich V. nachgeben. Aber der Geist der Zeit war für Rom. Rom war es, welches dem ritterlichen Geiste der Zeit ein Ziel für kirchlich romantische Thaten anwies im heiligen Grabe. Auch das war ein Gedanke Gregor's VII. gewesen. Fast zweihundert Jahre setzte das Abendland seine edelsten Kräfte an den Besitz des heiligen Grabes. Der ritterliche Geist, von Haus aus zum Schutze der Kirche berufen, fand hier eine Welt voll Kämpfe, Abentheuer, Wunder; der kirchliche Geist nach der mit dem magischen Glanze einer himmlischen Vergangenheit umhüllten großen Reliquie des Ostens eine verdienstliche Wallfahrt. Rom erndtete aber nicht bloß von dem, was die Ritter erstritten, sondern auch von dem, was sie verließen. Sein war die ganze Bewegung. Indeß ging in diese Bewegung doch nicht der Rittergeist auf. Rom kämpft in dieser Zeit einen verzweifelten Kampf mit dem ritterlichen Kaiserhause der Hohenstaufen. Das Großartige dieses Kampfes liegt in der Größe sowohl der kämpfenden Persönlichkeiten, als der Principien, für die gekämpft ward. Rom streitet für den Gedanken einer Alles beherrschenden Kirche, von welcher die Staatsmacht nur ein Lehen ist; die Hohenstaufen aber für eine auf ritterlicher Grundlage ruhende Kaisermacht, die sich als solche vor Gott berechtigt weiß. Rom steht verbunden mit dem kirchlichen Geiste des Zeitalters, mit der widerstrebenden Vasallenmacht, mit der aufkeimenden Städtefreiheit. Die Hohenstaufen aber stehen umgeben mit der Lehenstreue der Völker, mit dem weltlichen Ritterthum, mit den aufstrebenden Kräften freier weltlicher Bildung. Rom ist welfisch, die Hohenstaufen ghibellinisch. Ihren Höhenpunkt erreicht die Hierarchie in

Innocenz III. Vom weltlichen Gesichtspunkte aus läßt sich in einer Zeit, wo die germanisch christlichen Völker von keiner die Wechselverhältnisse der Völker regelnden Gesammtmacht zusammengehalten wurden, Vieles für den Gedanken sagen, welcher Innocenz III. vorschwebte, daß Rom der göttliche Gerichtshof sei, vor dem die Verhältnisse der Völker entschieden werden. Um aber nicht von Dem zu reden, dessen Stelle der Papst zu vertreten meinte: thatsächlich steht dieser Papst wie das Alles zermalmende Schicksal unter den Völkern seiner Zeit. Die Untreue der Vasallen, in Italien die Städtefreiheit, in England die absolute Königsmacht, die Habgier der Fürsten, die Dolchstiche des Wittelsbachers: Alles wird zu Springfedern hierarchischer Operationen gemacht. Schon damals zeigte sich, wenn auch noch schwach, der Protest der Völker, namentlich in England und Deutschland (Walther von der Vogelweide). In der Entwickelung des Hohenstaufengeschlechtes sehen wir den Uebergang von dem eisernen Ritterthume deutscher Art zu dem romantisch beweglichen italienischer Art, wie wir es bei Friedrich II. finden, noch mehr bei seinem natürlichen Sohne Manfred. So unbegründet die groben Anschuldigungen des römischen Stuhls gegen Friedrich II. waren, so unverkennbar ist, daß die ghibellinische Richtung ein rationalistisches Element in sich trug, das bei Friedrich II. sich geltend machte. Rom siegte in diesem Kampfe. Der letzte Hohenstaufe, in dem jenes romantische Element bereits ohne Boden dasteht, geht blutig unter. Die Zeit dieses Kampfes ist auch die Blüthenzeit der Scholastik, des Kultus, des kirchlich mittelalterlichen Lebens überhaupt. Von der Scholastik haben wir schon im vorigen Kapitel gehandelt. Von Kultus und Leben haben wir in den Domen des Mittelalters noch die großartigsten Zeugen. Sie sind das treuste Bild der innigen Durchdringung des germanischen und des kirchlichen Geistes. Das eigenthümliche germanische Motiv des Spitzbogens, das alle Formen beherrscht, ist Sinnbild der Dreieinigkeit. Das in's Unermeßliche Strebende eignet dem germanischen Charakter, wie es das christliche Strecken nach Oben vorstellt. Das geheimnißvolle Dunkel unter dem Säulenwalde ist dem das Geheimniß liebenden germanischen Herzen, das einst ja auch in Waldnacht anbetete,

wie dem christlichen, das aus der lichten Welt in die Räume des inneren Lebens flüchtet, gleich befreundet. Die Vergangenheit der Kirche ist vertreten in den Gestalten der Apostel, Väter, Heiligen, vielleicht auch in den Krypten. Die Eintheilung in Chor und Kirche entspricht der hierarchischen Gliederung. Nach der Stätte des Meßopfers, dem Hochaltar, wird das Auge hingewiesen. Die Fürstengräber, Fahnen, Schwerter beweisen, daß die Welt im Dienste des Reiches Gottes steht. Die ganze Natur erscheint als ein Reflex des christlichen Gemüthes. Wie das Naturlicht gebrochen wird durch die gemalten Fenster, so sind auch die Gestalten des Naturlebens durchbrochen: vom Gemüthe erst geopfert, ehe sie leben. Himmel und Erde, Meer und Inseln, Bäume und Thiere sind Symbole des christlichen Glaubens und Lebens.

Hoch hatte der romantische Schwung des mittelalterlichen Lebens den römischen Stuhl gehoben. Am Ende des 13. Jahrhunderts war indeß von der reflektirenden Klugheit desselben auch Einiges in die Völker übergegangen. Man fing an die Gründe für und gegen die Kreuzzüge zu erwägen. Und als man so weit war, konnte die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Die Erfolglosigkeit der Kreuzzüge erschien als ein Gottesgericht. Enttäuscht, ja verzweifelt und lästernd, kehrten Viele in's Abendland zurück. Dort saßen die am besten, welche im treuen Anbau ihrer nächsten Verhältnisse Christo gedient hatten. Der römische Stuhl, welcher die Städtefreiheit begünstigt hatte, hatte selbst diesen bürgerlichen Sinn genährt. Das französische Königthum, durch die Kreuzzüge von lästigen Vasallen befreit, im Bunde mit dem Bürgerthum erstarkt, durch die Oriflamme geheiligt, durch die Schwäche Deutschlands gehoben, fühlte sich mächtig. Rom hatte es ebenfalls so gewollt. Während des 14. Jahrhunderts steht Frankreich in einer hegemonischen Stellung da. Dieß erstarkte französische Königthum hatte aber ghibellinische Anschauungen über Kirche und Staat, und Boden genug, sie geltend zu machen. Bonifacius VIII. stellte in dieser reflektirenden Zeit Theorien auf, wie sie andere Päpste in anderen Zeiten nicht gewagt hatten. Aber er vernahm auch von dem König von Frankreich Antworten, wie sie der römische Stuhl noch nicht gehört hatte. In dieser Unverschämtheit der Theorien fuhren seine Nachfolger fort,

als sie bereits den Schutz der französischen Königsmacht gesucht hatten. Die Päpste verlegten Anfangs des 14. Jahrhunderts ihren Sitz nach Frankreich, um Satelliten des Königs von Frankreich zu werden. Offenbar stand ihr Kampf gegen das deutsche Kaiserthum im Dienste der arglistigen Politik Frankreichs. Aus Deutschland erschollen immer freiere Stimmen gegen die römische Kirche. Durch die Kurfürsten ward die Kaiserwahl von Rom unabhängig gemacht. Man muß der Wahrheit gemäß dem deutschen Volke in jener Zeit nachrühmen: es bewies in seinem Urtheile über Papst und Kaiser, daß es besser war als Papst und Kaiser. Der ghibellinische Geist prägt sich in der Sage aus, Friedrich II. werde vom Oelberge aus seinen Zug durch's Abendland halten, die Pfaffen zu richten. Diesen ghibellinischen Zug sehen wir allenthalben. Während in den früheren Jahrhunderten das Moment der Volksthümlichkeit zurückgetreten war vor den den Völkern gemeinsamen Lebensmächten, namentlich dem Rittergeiste und dem kirchlichen Leben, wie denn die Kreuzzüge das Resultat eines solchen über die Sonderinteressen der Völker hinausgreifenden allgemein germanisch kirchlichen Zuges sind, sehen wir jetzt, aus der großen nach Osten drängenden Strömung der Kreuzzüge niedergeschlagen, die Nationalitäten dem Ausbau ihrer nationalen Verhältnisse nachgehen. Je tüchtiger nun dieß Streben erscheint, desto greller kontrastirte das Verderbniß des römischen Stuhles und des Klerus. Wahrhaft scheußlich sind die Bilder, welche uns edle Zeitgenossen (Petrarka, Nikolaus von Klamengis u. A.) davon zeichnen. Zu dem Proteste nun der mündig werdenden Volksgeister kommt der der theologischen Wissenschaft, wie sie in den Universitäten vertreten ist. Die theologische Wissenschaft, ihrem Inhalte nach der Kirche, ihrer Form nach dem weltlichen Leben angehörig, schien die beste Richterin zu sein in dem Gegensatze der weltlichen Macht gegen die verderbte Kirche und ihren ebenso liederlichen als unwissenden Klerus. Endlich hatte sich im 14. Jahrhundert im Gegensatze zu dem verweltlichten Leben, der verknöcherten Scholastik, der veräußerlichten Kirche in verschiedenen Formen die Mystik geltend gemacht. Eine spekulative Mystik vertritt Meister Ekkart und die deutsche Theologie, eine romantische Suso, eine intuitive

Ruisbroek, eine praktisch gemüthliche der Kreis der Brüder des gemeinsamen Lebens, eine evangelisch ethische Tauler, eine vorwiegend reformatorische Johann von Gerson. Diese drei Mächte sind es nun, von denen Anfang des 15. Jahrhunderts die Reformbestrebung geleitet wird. Das Papstthum, von drei Päpsten beansprucht, legte auch dem, welcher den inneren Schaden nicht sah, die Nothwendigkeit der Reform nahe. Als einzig möglicher Weg bot sich der alte allgemeiner Kirchenversammlungen. Beinahe durch die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts ward zu Pisa, Kostnitz, Basel dieser Weg versucht. In Johann von Gerson, welcher zu Kostnitz den Vorsitz hatte, waren das Nationalinteresse, die Wissenschaft, die Mystik zugleich vertreten. Aber selbst diesen Andrang wußte Rom zu beschwören. Lag der Kraftpunkt dieser Koncilien in dem Nationalgeiste, so wußte Rom nach dem alterprobten Herrschersatze: divide et imperabis, den Nationalgeist bei dem Momente seiner Zwiespältigkeit zu fassen. Es setzte sich mit den einzelnen Nationalitäten in Konkordaten auseinander, von denen es hoffen durfte, daß sie bald genug fallen würden, um im Ganzen als Sieger aus dem Kampfe zu gehen. Und hierüber dürfen wir uns nicht wundern. Das Verderben lag tiefer, als daß es auf diesem mechanischen Wege hätte geheilt werden können. Konnte doch selbst ein Johann von Gerson, der doctor christianissimus, über Huß das Anathema sprechen. Man meinte durch Verfassungsänderungen dem Schaden beikommen zu können. Wären sie durchgegangen: nicht die Kirche, sondern die Staaten würden geerndtet haben. Die Koncessionen, welche es Frankreich und Deutschland gemacht hatte, entwand Rom ihnen bald genug. Der Meister solch schlauer Operationen, Aeneas Sylvius, bestieg selbst den römischen Stuhl. Sein Regiment macht recht klar, daß diese Staatsklugheit unvermögend war, den Rom einmal entfremdeten Geist der Völker wieder zu gewinnen. Alle hierarchischen Entwürfe zerrannen ihm unter den Händen. Er ist der päpstliche Don Quixote dieser Zeit. Ein neues Lebenselement bildete sich damals, das bald genug ein Zeuge gegen die mittelalterliche Kirche ward, die klassische Bildung. Die klassischen Studien, einsetzend in jenen bürgerlich reflektirenden Geist, der sich den rein menschlichen

Verhältnissen hingab, in den Niederlanden mit der praktischen Mystik verbunden, im 15. Jahrhundert getragen von der allgemeinen geistigen Strebekraft dieser Zeit, durch die geflohenen Griechen gefördert, nahmen von Haus aus eine Stellung gegen die mittelalterliche Kirche. Sie zeigten, wie die Scholastiker Aristoteles nicht verstanden haben, die Barbarei dieser Art zu philosophiren; sie schärften den Blick zu vorurtheilsfreier kritischer Beurtheilung, welche die mittelalterliche Kirche nach allen Seiten zu scheuen hatte; sie bereiteten das Studium der Ursprachen der Schrift vor. Was Reuchlin dem alten Testament ward, ward Erasmus dem neuen. Von allen Seiten öffneten sich dem strebsamen Geist dieser Zeit Thüren zu neuen Welten. Den Entdeckungen auf Erden im Osten und Westen im 15. Jahrhundert folgten im 16. die das alte System stürzenden Himmelsentdeckungen des Kopernikus. Eine wunderbare Kunstwelt erblühte in Italien. Die Schätze der Klöster, die neuen Gedanken brachte die Buchdruckerkunst rasch in tausend Hände. Während also das ganze Leben der Völker sich Rom entfremdet hatte, der ganze Boden mit einem neuen Leben schwanger ging, da zeigten die Päpste zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts sich nicht nur als bloße italienische Fürsten, bedacht ihre Familien zu heben, in alle Reibungen der italienischen Fürsten und Völker verschlungen, perfid in allen Beziehungen, welche sie eingingen, Repräsentanten der macchiavellistischen Politik, sondern boten auch das Schauspiel einer wahrhaft grauenvollen Unsittlichkeit, eine Meisterschaft, in der natürlich der Klerus sie nicht allein ließ.

Blicken wir noch einmal zurück auf die ganze Entwickelung. Der Fall der Kirche war nicht von heute und gestern. Seine Anfänge reichen noch über die konstantinische Zeit hinaus. Wohl sprechen die Väter die Rechtfertigung aus dem Glauben aus, aber wir wüßten, den Schüler des Paulus, Klemens, ausgenommen, keinen zu nennen, bei dem sie im Mittelpunkte stände. Bei den griechischen Vätern wird von Anfang an im Glauben das Moment des Wissens fälschlich hervorgehoben, die Schwere der Sünde nicht erkannt, die Werke pelagianisch betont. In der abendländischen Kirche tritt zwar der sittliche Ernst des Christenthums mehr hervor, wird der Glaube reiner gefaßt, die Heilskraft des Chri-

stenthums mehr in den Vordergrund gestellt; aber die Kirche wird durchweg viel zu tief in das Heilsleben des Einzelnen hineingerückt. Fast allgemein ist in der alten Kirche die Meinung, daß in der Taufe nur die Sünden vor der Geburt vergeben werden. Für die Sünden nach der Taufe bietet die Praxis und bald genug auch die Theorie die Pönitenzen. Es macht also den Menschen nicht allein der Glaube gerecht, sondern auch die Werke. Cyprianus ist auch hier ganz Vorgänger der späteren katholischen Theorie. Tritt nun der Mittelpunkt des Christenthums so früh zurück, so wird durch die ganze Entwickelung die Kirche zum Wesen des Christenthums gemacht. Von nicht geringem Einflusse ist hier der Geist der alten Welt gewesen, nach dem der Einzelne nur Träger der Substanz des Volkes ist. In der Kirche fand man das untergegangene Volksthum wieder. Man übertrug sehr früh die Prädikate, welche der Kirche nach ihrem göttlichen Lebensgrunde zukommen, der ganzen erscheinenden Kirche, also auch der Organisation jenes göttlichen Lebensgrundes. Man suchte die Einheit in der Verfassung; man nannte nicht bloß das Wort, sondern auch das Amt apostolisch; für allein seligmachend ward die Zugehörigkeit zur Kirche geachtet; heilig ward das objektive Institut der Kirche in allen seinen Lebensformen genannt. Darin also, daß subjektiv durch Neutralisation der Rechtfertigung aus dem Glauben die Stellung des Einzelnen zur Kirche verrückt, die legitime Zugehörigkeit zur Kirche als allein seligmachend angesehen, die Kirche also zum Wesen des Christenthums gemacht ward, objektiv in der Kirche die menschliche Seite zur göttlichen geschlagen ward, liegt der Grund der ganzen Verderbung. Man kann in der letzteren Seite ein judaistisches und ein paganisches Element unterscheiden. Das judaistische liegt darin, daß die ganze Entwickelung der Organisation der Kirche in Lehre, Verfassung, Kultus als göttliches, heilsbedingendes Gesetz hingestellt ward; das paganische darin, daß Menschliches zu Göttlichem gemacht ward. Schon im 4. Jahrhundert protestirt Jovinianus gegen die judaistische Werkgerechtigkeit, Vigilantius gegen die paganischen Kultuselemente. Im 9. Jahrhundert eifert Klaudius von Turin auf Grund der augustinischen Lehre von der Alles in Allem wirkenden Gnade gegen die judaistischen und

paganischen Verirrungen seiner Zeit. Im 12. Jahrhundert wollen die Waldenser den verunreinigten Strom auf die apostolische Quelle zurückleiten. Der Protest Wikliffe's im 14. Jahrhundert stützt sich auf das Rom gegenüber sich fühlende Nationalbewußtsein. Er stellt der hierarchischen Tradition die Schrift gegenüber, dem hierarchischen Gebäude die unsichtbare Gemeinschaft der Prädestinirten, den hierarchischen Lehrbildungen die scharfen Sätze seines scholastisch geübten Verstandes. Bei Huß und den Seinen waltet auf Grund der augustinischen Gnadenlehre die sittliche Indignation über den heidnischen Verfall der Kirche vor. Auch dieser Protest hat eine Stütze im böhmischen Nationalgeiste. Die Form, in welcher er sich geltend macht, hat etwas vom Geiste des alten Bundes. Am Ende des 15. Jahrhunderts erhebt sich aus dem Kreise des verweltlichten italienischen Lebens eine Prophetenstimme gegen den Greuel der Verwüstung, die Savonarola's. Wie die des Huß, erstickte sie Rom mit Feuer. Milder lassen sich in Deutschland und den Niederlanden reformatorische Männer (Johann Wessel, Johann von Wesel, Pupper u. s. w.) vernehmen.

In Augustinus hatten sich zwei Elemente geeint, die ohne Zweifel nicht versöhnt waren: ein kirchliches und ein subjektives. Das Mittelalter hatte sich an das kirchliche gehalten. Diese reformatorischen Stimmen aber kehren das subjektive gegen die Kirche ihrer Zeit. Ein Augustiner sollte nun erndten, was sie gesäet hatten, als die Zeit erfüllet war.

§ 3. Die deutsche Reformation ruht bis auf den Tag von Worms allein, seitdem wesentlich auf Luther. Seine Abstammung aus einer thüringer Bauernfamilie mit dem dem deutschen Bauer eigenthümlichen Rechtssinn war bedeutend für das, was ihm der Mittelpunkt seines Glaubens und Lebens werden sollte, die Rechtsstellung des Menschen zu Gott, und für den Kraftboden, auf den er ihn pflanzen sollte, das Volksherz. Er schöpfte aus dem Zauberbrunnen, aus dem von jeher alle wahrhaft großen Geister getrunken haben, aus dem Volksgeiste. Seine schwierige Entwickelung mußte den Ernst, zu dem ihn sein strenger Vater erzogen hatte, nur nähren. In Erfurt ward er in die Wissenschaftlichkeit des Mittelalters eingeweiht. Da weckte ein erschüt-

terndes Ereigniß die alten Schrecken vor dem Weltrichter. Er wußte sich Gott, der ihn ganz forderte, nicht anders zu geben als auf dem mittelalterlichen Wege des Mönchthums. Er rang wie wenig Mönche seiner Zeit nach Heiligung. Augustiner, sah er sich an den großen Kirchenlehrer gewiesen, welcher der ganzen mittelalterlichen Kirche als Leitstern vorgeschwebt hatte, Augustinus. Ganz las er ihn und oft. Wie jene reformatorischen Männer ging er nicht in die kirchliche, sondern in die subjektive Seite des Augustinismus ein. Aber er fand nicht Friede. Er fühlte eine tiefe Schuld in sich. Vergebens sagte ihm sein Beichtvater, daß seine Sünden nicht der Rede werth seien. Er sah nicht nach ihrer persönlichen Erscheinungsform die Sünde an, sondern nach ihrer substanziellen Wurzel; er trennte nicht seine Schuld von der seines Geschlechtes. Kann ich der Einzelne, auf dem der Fluch des ganzen Geschlechtes ruht, bestehen vor dem Heiligen? Wer giebt mir Gewißheit, daß ich, dieser Einzelne, vor Gott leben kann? so fragte er. Die mittelalterliche Kirche hatte alle Punkte des Lebens mit Sühnmitteln bedeckt. Mit dem fleißigen Gebrauch derselben, überhaupt mit der legitimen Gliedschaft der Kirche beruhigte sich der Einzelne. Dieser Einzelne aber wollte unmittelbar göttliche Gewißheit, daß er zu Gnaden angenommen sei. So tief persönlich fragte der mittelalterliche Christ nicht. Endlich erkannte er, daß das Verdienst Christi, im Glauben ergriffen, den Einzelnen gerecht macht. Das war von nun an der Fels, auf dem er stand. Eine durch Erziehung, Erfahrung, schwere Kämpfe, die Zuchtmittel der mittelalterlichen Kirche gedämpfte Natur, dachte er nicht daran, diesen Mittelpunkt seines Glaubens und Lebens reformatorisch nach außen zu wenden. Kniend auf den Stufen der heiligen Treppe in Rom sagte er: Der Gerechte wird seines Glaubens leben. Indeß traten an ihn Lebenselemente heran, die ihrer inneren Natur nach ihn der mittelalterlichen Kirche entfremdeten. Als Professor der Theologie an der neugestifteten Universität Wittenberg ergriff ihn jener freiere Geist der Wissenschaft, wie ihn vor einem Jahrhundert Gerson repräsentirt hatte. Daß Aristoteles mehr und mehr in Abnahme kam, Paulus und Augustinus in Ansehn, war seine Freude. Der tiefe und evangelische Geist der Mystik erschloß sich ihm in der deutschen Theologie

und Tauler. Er stand ihm in Staupitz zur Seite. Der Kampf der Humanisten gegen die kölner Obskuranten weckte auch in ihm freiere Gedanken. Die Mächte also, die im Ausgang des Mittelalters nach Reform hingedrängt hatten, trieben auch ihn vorwärts, aber nicht weiter, als der gottgelegte Grund seines Glaubens zuließ. Dem waren jene nur dienstbar. Und von diesem Heilsgrunde aus begann auch sein Kampf. Er, der im Glauben an Christum allein das Heil gefunden, ward empört über den frechen Handel mit Sündenerlaß, welchen damals Rom durch Albrecht von Mainz aus offenkundigen Gründen trieb. Und so trat er zunächst gegen den Mißbrauch des Ablaßwesens auf in 95 Streitsätzen, die freilich einen Geist athmeten, der noch mehr zu sagen hatte. Diese Sätze fielen auf einen zu feuerhaltigen Boden, um nicht zu zünden. Die, welche das Feuer löschen wollten, machten es nur noch größer. Luther hatte im Kampfe nur persönlich und sachlich zu gewinnen. Das mußte auch der vornehme Repräsentant der Scholastik, welcher den jungen deutschen Doktor in Augsburg zurechtweisen sollte, erfahren. Rom fand den im 15. Jahrhundert erprobten Weg schlauer Unterhandlung gerathener. Und es glückte. Miltitz gewann Luther das Versprechen ab, den Handel verbluten zu lassen. Nachträglich fand man nun, daß man diese Sache hätte mit theologischem Glanze niederschlagen sollen. Eck, ein vielgewandter theologischer Gladiator, hielt sich für berufen dazu. Um indeß den Schein zu meiden, eine nur so eben beigelegte Sache wieder aufgestört zu haben, wandte er sich an Luther's Kollegen, Karlstadt, mit der Aufforderung zu einer Disputation. In der Vorbereitung auf diese gewann Luther die Ueberzeugung, daß der römische Stuhl nicht auf dem Felse Petri, sondern auf Sand ruhe. In der Disputation trieb ihn Eck zu dem Satze, daß das kostnitzer Koncil in Huß die Wahrheit verdammt habe. Dieser Satz war nur zu behaupten, wenn die ganze kirchliche Entwickelung unter den Gesichtspunkt des Menschlichen gestellt ward. Mit diesem Resultate ging Luther von Leipzig. Während Eck in Rom den Bann auswirkte, sicherten Friedrich der Weise, die Universität Wittenberg, die humanistische Jugend, edle Repräsentanten des freien Ritterthums dem Manne deutscher Gemüthstiefe und deutscher Kraft den Boden

in seinem Vaterlande. In der mächtigen Schrift An den Adel deutscher Nation gab er der Obrigkeit den hierarchischen Verfassungsbau preis; in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche beleuchtete er mit der Fackel des Wortes Gottes den mittelalterlichen Kultus. Der römischen Bulle gegenüber verbrannte er die Bücher des kanonischen Rechtes. Und für all diese negativen Resultate stand er persönlich zu Worms vor Kaiser und Reich ein, gestützt auf das Wort Gottes.

Ausgegangen von dem tiefinnersten Sehnen nach Recht vor Gott, welches der heilige Geist durch die Zuchtmittel des mittelalterlichen Lebens in ihm erweckt hatte, hatte Luther den Frieden gefunden in dem Worte der Rechtfertigung aus dem Glauben, welches auch in der mittelalterlichen Kirche noch erhalten war, um auf dem alleinigen Grunde dieses Wortes das Gericht über Alles, was im Laufe der Jahrhunderte Menschliches und Irriges war darauf erbaut worden, einem nach der Zucht des Mittelalters zur evangelischen Mündigkeit gelangten Volke anheimzustellen. Zeit war es nun für ihn und seine Sache, daß seine Person zurücktrat. In der Einsamkeit der Wartburg mußte sein ritterliches Selbstgefühl, sein ungestümer Thatendrang, sein zerstörender Eliaseifer verkühlen. In Deutschland aber mußte sich unabhängig von dieser mächtigen Persönlichkeit die Sache durch ihre innere Kraft durchsetzen. Es war hohe Zeit, daß der zerstörende Gang seit der Leipziger Disputation sich in einen erbauenden umsetzte. Stehen wir noch einen Augenblick still bei Luther's Persönlichkeit. Man hat wohl von der Reformation gefordert, sie müsse das göttliche Recht ihrer Sache durch Wundergaben ausweisen können. Ihre Wundergaben sind die außerordentlichen Gaben und Gnaden dieses Mannes. Ihm war vor Allem die Gabe des Glaubens verliehen. Nicht Berge konnte er versetzen, aber die ganze mittelalterliche Kirche hat er bis in die untersten Tiefen erschüttert. Es war eine höhere Nothwendigkeit, daß das Wesen der deutschen Reformation, welches in der Rechtsstellung des Einzelnen zu Gott liegt, in einem Einzelnen zu seiner vollen Erscheinung kam. In diesem subjektiven Lebensgrunde erschloß sich auch der subjektive Geist des deutschen Volkes zu seiner Wahrheit. In Keinem hat sich je das subjektive Heilsleben mit der

subjektiven Gemüthstiefe der deutschen Art so innig verschwistert. Aus dem Volke hervorgegangen, wußte er auch des Volkes Sprache zu reden wie Keiner. In einer Zeit, wo die Sprache noch im Werden war, waltete er in ihr schöpferisch, wie der Genius der Sprache. Seine Rede ist so kraftvoll, so kühn, so anschaulich, so bilderreich, so gemüthvoll, so volkswitzig, so reißend, daß ihr Niemand widerstehen konnte. In dieser innigen Durchdringung des christlichen und des volksthümlichen Elementes steht er einzig in der Kirche da. Und diese volksthümliche Kraft war nicht nur für die volksthümliche Mission seiner Sache so höchst bedeutend, sondern auch für seiner Sache Wesen. Die Reformation löste den Mönchsbann, welcher auf allen rein menschlichen Verhältnissen lag. Eine unklare gebundene Stellung zu ihnen geht durch die ganze alte Kirche. „Auf den edelsten Erzeugnissen christlichen Geistes in der nachkonstantinischen Zeit ruht ein unerquicklicher Klosterhauch. Sie lassen jene Schlichtheit und Naturwahrheit, jene Gemüthstiefe und jene Lebenstreue, welche der lautere christliche Wandel in die von Gott angewiesenen Verhältnisse bringt, vermissen“ (Lehre v. heil. Geiste S. 176.). Er war ein voller Mensch. Er stand im häuslichen Kreise ein herzlicher, treuer, schlichter Gatte, ein liebevoller Vater, ein heiterer Gastfreund, ein Patriarch, der den Seinen predigt. Er baute wohl selbst den Garten, verstand ein Handwerk, griff im Hauswesen selbst mit zu. Im Kreise seiner Freunde war er so eingehend, so wahrhaft geistreich, so erbaulich, daß der alte Mathesius noch oben diese schöne Tafelrunde wiederzufinden hofft. Er wußte von allen Verhältnissen des Lebens zu reden. Er hatte ein Auge für das Stillleben der Natur, das ihm nach deutscher Art ein Gleichniß seiner Gemüthswelt war. Zu Koburg sah er in den Raben ein Bild des augsburger Reichstages, in dem säulenlos festen Himmel ein Bild des Glaubens, der ohne irdische Stütze das Himmlische festhält. Das Schöne suchte er, auch hierin ganz Deutscher, in der Darstellung des Gemüthslebens in Musik und Lied. In seinem Charakter tritt mannhafte Thatkraft hervor. Von unverwüstlicher Plerophorie war er im Handeln. Er befreite sich von dem Schmerze, der einen Melanchthon verzehrte, durch rücksichtsloses Handeln. Die Schattenseite dieser Kraft ist rück-

sichtslose Derbheit und Leidenschaftlichkeit. Vom Bauer und Bettelmönch behielt er für sein Leben etwas. Aber bei solchen Auslassungen versöhnt die großartige Geradheit, die Fürsten und Gemeinen das gleiche Maß bietet, die humoristische Gemüthlichkeit, die ihn nie verläßt. In seinem Alter vergleicht ihn der eingeschüchterte Melanchthon wohl mit einem Philoktet und Marius. Seinem ganzen Wesen liegt ein mächtiges Naturmetall zu Grunde, eine Erbschaft des Mittelalters. In solch großartigem Naturzuge handelte er, fern von der korrosiven Reflexion der neueren Zeit. Doch hatte er wohl das Bewußtsein, daß auf seine Person eine große Sache gelegt sei. Er hielt sich für ein edles Blut; er sah sich in der Reihe der großen Kirchenväter; er nannte sich in seinem Testamente einen Mann, im Himmel, auf Erden und in der Hölle wohlbekannt. Was seine Geisteskräfte betrifft, so übertreffen ihn im Einzelnen Einzelne seiner Zeitgenossen, im Ganzen Keiner. Keiner ist ihm zu vergleichen an urschöpferischer Kraft. Er war mit einem Worte ganz der Mann seiner Sache, die Inkarnation der Kirche seines Namens.

Seit der Wartburgszeit fängt die Reformation an, sich kirchlich zu organisiren, bis sie zu Augsburg sich als eine Einheit im Bekenntnisse vor Kaiser und Reich ausweist. Einen besseren Grund zu dieser positiven Entwickelung konnte Luther nicht legen als in der unübertrefflichen Bibelübersetzung, welche er auf Wartburg begann. Wie das verdeutschte Bibelwort laufen werde, durfte nicht seine Sorge sein. Die Presse übernahm Botendienste; der Boden war geebnet und bestellt. Aber Luther's Zeugniß durfte dem Worte nicht fehlen. Wie lange hatte er die Bibel in den Händen gehabt, ehe er den ewigen Kernpunkt derselben herausgefunden hatte durch die erleuchtende Gnade des heiligen Geistes. Solcher Vermittelung durch das Bekenntniß bedurfte das Wort. Dieß Bekenntniß aber mußte auch wissenschaftlich gerechtfertigt werden. Das übernahm Melanchthon in seinen Hypotyposen. Sie gründen den Lehrbau des Christenthums auf die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben nach dem Römerbriefe. Paulus apostolus διδακτικῶς evangelium cum lege, peccatum cum gratia contulit, potissimum in epistola

ad Romanus, quam ego puto universae scripturae velut indicem quendam esse καὶ κάνονα (ed. Augusti p. 70.). Universam scripturam in eo esse, ut doceat misericordiae opus esse justificationem (p. 115. Vergl. 118. 149 u. a.). Dieß Zeugniß aber bedurfte noch der Durchbildung, der Läuterung, der Abgrenzung gegen falsche Konsequenzen, um reif zu sein zum Zeugnisse der Kirche. Die Mächte, welche im Mittelalter die Reformation angebahnt hatten, in Luther's Person so wundersam vertreten, trugen nun auch die Sache des Evangeliums. Aber die Gunst der Zeit ist immer eine zweideutige Gabe. Nach menschlicher Art konnte es nicht anders kommen, als daß die Mystik, die humanistische Bildung, der Nationalgeist, die sich vom Evangelium angezogen fanden, das Evangelium nach ihrem Sinne sich zurechtlegten, wie wir am Anfang der christlichen Kirche den Keim der gewaltigsten Häresien in demselben autonomen Verfahren vorchristlicher Richtungen finden. Luther hatte aber nicht bloß Kraft gegen Rom, sondern auch gegen die falschen Geister, die sich an seine eigene Sache drängten. Der mittelalterlichen Kirche gegenüber ist Luther's Princip ein subjektives. Jetzt trat nun im Namen der neuen Lehre eine mystische Richtung auf, welche in dem persönlichen Leben nicht nur den Mittelpunkt des Christenthums sah, sondern auch den Quell desselben. Ohne Vermittelung von Wort und Sakrament offenbare Gott im heiligen Geiste dem Einzelnen die Wahrheit. Das Ziel der mystischen Vereinigung mit Gott, das sie anstrebten, nahm allen Formen kirchlichen Gemeinlebens die Bedeutung. Diese Schwarmgeister meinten eigentlich die Kirche überhaupt, als sie die Formen der mittelalterlichen zerschlugen. Ihnen gegenüber stellte Luther die Kirchlichkeit seiner Lehre in's Licht. Der rechtfertigende Glaube kann nicht entstehen und bestehen ohne die Gnadenmittel. Er fordert eine geordnete kirchliche Gemeinschaft. Das Wort, welches des Glaubens Grund und Kraft ist, muß sich durch seine innere Kraft durchsetzen. Mit den Schwarmgeistern vereinigte sich der Geist der Revolution in den Bauern unter dem Titel des freimachenden Evangeliums. Ein Erasmus fand hier die Folgen des Auftretens Luther's gegen die kirchlichen Auktoritäten, seiner stürmischen Sprache, des Hereinziehens des Volkes in diese

schwierige Sache. Luther fand manche Forderung der Bauern billig, verdammte aber unbedingt die revolutionäre Art sie durchzusetzen. Aus dem, was er damals gesprochen hat, mögen die sich belehren, welche die Revolution für die Fortsetzung des Protestantismus halten. Repräsentant der humanistischen Bildung war damals Erasmus. Seinem hellen, witzigen Verstande bot die mittelalterliche Kirche einen reichen Stoff zu lucianischen Darstellungen. Das war das Einzige, was er that gegen das Verderben. Denen, welche irre geworden waren an dem Verfall der Kirche, bot er das neue Testament, die Schriften der Väter, welche er herausgab und erläuterte. Der Kern seiner positiven Ansicht war ein stark humanisirter Bibelglaube. Selbst wenn dieser stichhaltig gewesen wäre gegen Rom und kräftig zu einer Reform der Kirche, was er doch nicht war: Erasmus hatte, wie einst Berengar, nicht Glaubenskraft, nicht Opfer- und Zeugengeist, nicht Volksthümlichkeit zum Reformator. In der ersten Zeit urtheilt er über Luther's Sache wie ein wenig orientirter vornehmer Gönner. Ihr beizutreten war er schon zu bequem, in zu vielen Verbindungen mit ihren Gegnern. Während er den Reformatoren die Wucht seiner Gunst in vorsichtigen Ausdrücken in Anschlag zu bringen wußte, bemerkte er den Gegnern, daß er schweigend jenen am meisten schade. Solch eine Stellung war Luther unerträglich. Er suchte durch schneidende Aeußerungen Erasmus zur Entscheidung zu drängen. Endlich ergriff Erasmus das Wort gegen Luther. Er wählte eine verwundbare Stelle der Reformatoren, die augustinische Lehre von der durch die Sünde gänzlich verlorenen Freiheit, gemäß seiner klassischen Ansicht von der Hoheit der menschlichen Natur, seiner praktischen Weltansicht. Luther's Antwort hatte die Siegeskraft der Festigkeit, Freudigkeit, Konsequenz für sich. Endlich kam der Reformation eine kirchliche Richtung entgegen, die ganz auf demselben Boden zu stehen schien, die Schweizerreformation. Ulrich Zwingli, ein Mann von hellem, durch klassische Bildung frei und weit gemachtem Verstande und volksthümlicher Herzlichkeit, durch ernste Erfahrungen innerlich, durch den Eindruck des tief in seine Stellung hineinragenden Aberglaubens äußerlich an Jesum Christum, den alleinigen Mittler zwischen Gott und Menschen,

gewiesen, begann das Werk der Reformation in Zürich unter ähnlicher Veranlassung wie Luther. Die Volksstimmung war für ihn, der Rath übernahm die Durchführung. Wie in Zürich setzte sich nun auch in anderen Schweizerstädten die Reformation durch: Reformatoren traten auf, ein Kampf entstand, der Rath entschied. So bildete sich denn ein ganzer Kreis von Reformatoren, unter denen Zwingli der Zeit, der Persönlichkeit, der Bedeutung nach der erste war. Allen war die Schrift alleinige Norm der Wahrheit, Christus der alleinige Mittler zwischen Gott und Menschen. Beide Reformationen mußten nothwendig eine Stellung zu einander einnehmen. Dieß fiel aber in eine Zeit, wo Luther durch schwere Erfahrungen war geübt worden, die Geister zu prüfen. Im Kampfe mit den Schwarmgeistern hatte sich ihm der Blick geschärft für die objektive Bedeutung der Sakramente. Da trat ihm nun eine Abendmahlslehre entgegen, die in den Elementen bloße Zeichen des Leibes und Blutes Christi sah, allein belebt durch den Glauben. Er trat nicht zuerst gegen sie auf, aber er konnte und mußte dem Gegensatze, welchen sie gefunden hatte unter den Seinen, sich nur anschließen. Ein heftiger Kampf entstand. Und es war eine Vereinigung mit den Schweizern politisch so gerathen. Philipp von Hessen, welcher in der Abendmahlsfrage freier dachte, bot Alles auf zu einer Vereinigung. Sie kam zu Marburg (1529) nicht zu Stande. Luther sah die Abendmahlslehre der Schweizer im Zusammenhang mit anderen unrichtigen Lehren. Und nicht bloß dieß. Er sah im Hintergrunde einen ganz anderen Geist, einen Geist humanistischer Aufklärung, schwarmgeisterischer Subjektivität, radikaler Unkirchlichkeit, profaner Nützlichkeitstheorie u. s. w., mit dem er keine Gliedschaft wollte. Nach all diesen Kämpfen, Ausscheidungen, Läuterungen sollte das reformatorische Princip sich in einem Bekenntnisse darstellen.

Dieß Bekenntniß war das Resultat und die Spitze der kirchlichen Entwickelung der Reformation. Naturgemäß organisirte sich die Reformation so, daß um einen oder mehrere Zeugen der neuen Lehre sich ein Kreis bildete, welcher, bald unter dem Widerspruch, bald unter der Gunst der Obrigkeit sich das Recht zu sein erwarb, sich verfaßte, sich zu einer gottesdienstlichen Ord-

nung vereinigte. Die Männer, welche an der Spitze dieser Gemeinden standen, nahmen von Anfang an eine untergeordnete Stellung zu den Reformatoren in Wittenberg ein. Sie lehrten, was von da ausgegangen war, was dort vertreten ward. Ohne äußerlich verbunden zu sein, hatten alle Gemeinden ihren inneren Einheitspunkt in der Lehre, deren Heerd Wittenberg war. So treu ergeben die Reformatoren der Obrigkeit waren, welche sie und ihre Sache schützte, so weit waren sie entfernt, derselben in der Lehre irgend welche Entscheidung einzuräumen. Die deutsche Reformation hat hierin eine ganz andere Gestalt als die Schweizer. Wie Alles von einem Manne ausgegangen ist, so bleibt Alles, was sich zu seiner Lehre hält, in abhängiger Stellung zu ihm, als zum gemeinsamen Centrum, während in der Schweiz die einzelnen Reformatoren unabhängig von einander dastehen, die einzelnen Gemeinden keine Neigung zu organischer Verbindung haben. Dort also ein monarchisches, hier ein republikanisches Element. Wenn bei den Schweizern in der Lehre die Obrigkeit ein entscheidendes Wort sprach, so blieb in Deutschland die Lehre Sache der Reformatoren. Die deutsche Reformation verwirklichte sich kirchlich von Anfang an mit einem Streben zu organisirter Einheit auf Grund der Lehre. Jede einzelne Gemeinde hatte ihren Mittelpunkt im Amte des Wortes und der Sakramente. Die Geistlichen, deren viele von Wittenberg ausgegangen waren, sahen alle dort ihre Metropole. Nach dem Muster der wittenberger Gottesdienstordnung ward allenthalben der Kultus eingerichtet. In ihm waltete der Grundsatz, von der alten Liturgie zu bewahren, was ohne Sünde bewahrt werden konnte. In Deutschland waren die Gemeinden schon durch das gemeinsame Verhältniß zu Kaiser und Reich verbunden. Am Kaiser hatte die Reformation einen entschiedenen Gegner. Das hielt äußerlich den Gang derselben auf, innerlich war es ein Gewinn. Unverworren blieb die Reformation mit den Winkelzügen machiavellistischer Politik, von welcher der Kaiser ein Repräsentant war. Wahrhaft evangelische Fürsten, wie der Churfürst von Sachsen, der Landgraf von Hessen, die Fürsten von Anhalt u. s. w., vertraten die Reformation vor Kaiser und Reich. In Friedrich dem Weisen fand Luther die alte Ghibellinensage, daß Kaiser Friedrich

das heilige Grab erobern werde, erfüllt. Zum Kaiser sei er erwählt worden; das wahre heilige Grab sei die Schrift, die verachtete Gegend von Wittenberg sei heilig Land, wie die Namen der Dörfer und Städte schon zeigen (Walch XIX. S. 1535.). Solchen Fürsten überließen die Reformatoren zwar nicht die Entscheidung in Sachen der Lehre, wohl aber die oberste Leitung der Organisation in Verfassung und Kultus. Die Fürsten verfuhren hierin wieder nach den Grundsätzen und wo möglich mit Hilfe der Reformatoren. So entstanden größere Körper, Landeskirchen. Die hessische Kirche organisirte sich zu Homburg. Im Dienste der landeskirchlichen Durchführung der Reformation stand die sächsische Visitation, welche die Reformatoren übernahmen. Wenn auch Geistliche und Gemeinden die Schrift hatten und im Allgemeinen zu der Lehre der Reformatoren sich bekannten, so fanden die Reformatoren doch dringend nöthig, Geistlichen und Gemeinden die Heilssumme der Schrift in volksthümlicher Gestalt in die Hände zu geben. So entstanden die beiden Katechismen Luther's. Es sind Bekenntnisse, deren Nothwendigkeit in dem liegt, was wir das erste Moment der Kirche genannt haben. Das Wort bedarf der Vermittelung des Bekenntnisses, um lebendig in die Gemüther gepflanzt zu werden. Nach dem zweiten Momente der Kirche ist das Bekenntniß der nothwendige Ausdruck der Einheit der Kirche. Es hätte nun geschehen können, daß jede Landeskirche sich ein besonderes Bekenntniß gegeben hätte. Diese Landeskirchen waren aber gerade damals dringlich aufgefordert, sich zum Schutze des Evangeliums zusammenzuschließen. Denn der Kaiser wollte jetzt Ernst machen. Zur Verstärkung dieses Bundes boten sich die Schweizer. Aber das gemeinsame evangelische Bekenntniß, wenn es auch noch nicht Gestalt gewonnen hatte, war der Exponent dieser politischen Verbindung. Da die Einigung im Bekenntnisse zu Marburg nicht erzielt ward, kam auch die Verbindung mit ihnen nicht zu Stande. Die von Luther zu Marburg entworfenen 15 Artikel wurden modificirt zu Schwabach als Einigungsgrund der protestantischen Stände anerkannt. Aber nicht bloß von innen, auch von außen war die Nothwendigkeit eines Zeugnisses vorhanden. Der Kaiser verlangte von den protestantischen Ständen, sie sollten für den in Augsburg demnächst zu

haltenden Reichstag ihre Meinung in der Kirchensache schriftlich abgeben. Die Reformatoren, denen der Kurfürst dieß auftrug, reichten außer den Marburg-Schwabacher Artikeln noch die s. g. Torgauer Artikel ein. Zu Augsburg redigirte Melanchthon diese beiden Bekenntnißgrundlagen im Namen Kursachsens zu einer Apologie, so daß die Marburg-Schwabacher Artikel in den ersten positiven Theil, die Torgauer in den zweiten negativen hineingearbeitet wurden. Diese Apologie hatte Luther's Beifall. Bald aber ward dieselbe auch von den übrigen protestantischen Ständen nach einer genauen Prüfung angenommen. Jetzt erhielt sie den Charakter eines Gesammtbekenntnisses. So ward sie am 25. Juni 1530 vom Kanzler Baier vor Kaiser und Reich in feierlicher Sitzung deutsch vorgelesen und in einem deutschen und einem lateinischen Exemplare, die von den protestantischen Ständen unterzeichnet waren, übergeben.

Wie die protestantische Kirche nicht hat entstehen können ohne Bekenntniß, so kann sie auch nicht bestehen ohne ein solches. Das augsburgsche Bekenntniß ist ihr Grundbekenntniß. Es hat alle Zeichen der Legitimität für sich. Die Legitimität ist eine äußere und eine innere. Aeußerlich legitim ist ein Bekenntniß, welches in der Kirche rechtskräftig anerkannt ist. Dieß ist bei der augsburgschen Konfession eine unbestreitbare Thatsache. Die innere Legimität liegt darin, daß das Bekenntniß der von den berufenen Organen ausgegangene, wahrhaft objektive Ausdruck des Glaubensbewußtseins einer Kirche ist. Wir haben gesehen, daß dieß Bekenntniß entstand, als die Reformation dazu reif war, das wahrhaft organische Ergebniß der kirchlichen Entwickelung der Reformation. Melanchthon verfaßte sie nach bereits vorhandenen Grundlagen, unter dem Beistand nicht nur der Theologen, sondern auch der Stände, mit der wissenschaftlichen Objektivität, der klassischen Vollendung, der evangelischen Gewissenhaftigkeit, der katholischen Milde und Weite seines Geistes. Die Spitzen der protestantischen Landeskirchen übergaben dieß Bekenntniß zur Stunde, wo sie vor der Obrigkeit sich rechtfertigen sollten und Grund geben des Glaubens und der Hoffnung in ihnen, wahrhaft würdige Träger dieses Panieres einer herrlichen Zukunft, in der ritterlichen Kraft des sinkenden Mittelalters. Daß

dieß Bekenntniß, was es sein will (praef. §. 8. epil. §. 5.), schriftgemäß, wirklich ist, hat noch Niemand mit Grund bestreiten können. Das Wort der Konkordienformel: Eam confessionem adversarii moleste quidem graviterque acceperunt, sed ad hunc usque diem neque refutare neque evertere potuerunt, gilt noch immer. Aber nicht in der formalen Schriftgemäßheit an sich, sondern darin, daß sie das ewige Wesen des Evangeliums, die Rechtfertigung aus dem Glauben, zum Mittelpunkte macht (p. I. art. V. XII. XIII. XX. §. 8. §. 23. p. II. art. V. §. 4. §. 20.), liegt der wahrhaft evangelische Charakter der augsburgschen Konfession. Mit diesem evangelischen verbindet sich ein wahrhaft katholischer Geist. Angesichts einer zu hoffenden Verständigung geschrieben (praef. §. 4. §. 10. art. XXII. epil. §. 5.), weiß sie sich in Uebereinstimmung mit der katholischen Kirche (epil. §. 5.). Sie bekennt sich zu dem, was die alte Kirche gegen ihre Häretiker auf den großen Kirchenversammlungen festgesetzt hat; sie will beibehalten wissen aus der bestehenden Kirche, was ohne Sünde und Widerspruch der Schrift kann beibehalten werden. Dieses Sonderbekenntniß trägt die Möglichkeit in sich, das allgemeine zu werden. Endlich ist dieß Bekenntniß frei von specifisch theologischen Elementen: ein für die Volksthümlichkeit wie für die verpflichtende Kraft desselben bedeutender Umstand.

4. Die Uebergabe der augsburgschen Konfession, in welcher wir den Ruhepunkt der grundlegenden Entwickelung der deutschen Reformation gefunden haben, schließt auch die Grundentwickelung der Abendmahlslehre Luther's ab. Wir haben darin drei Stadien zu unterscheiden. Das erste ist die Stellung Luther's zur mittelalterlichen Abendmahlslehre bis 1520; das zweite die Stellung Luther's zu Karlstadt von 1521—1525; das dritte die Stellung Luther's zu den Schweizer Reformatoren von 1526—1530. [1]

1. Für die beiden ersten Stadien benutze ich dankbar die Abhandlung von Max Göbel: Luther's Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Karlstadt (Stud. u. Kr. 1843. H. 2. S. 314 ff.) und desselben Darstellung der Abendmahlslehre Karlstadt's (Stud. u. Kr. 1841. H. 1. S. 88 ff. 1842. H. 2. S. 329 ff.). Minder ergiebig ist für das dritte Stadium die schon angeführte Parallele zwischen Okkam und Luther von Rettberg. Von Gesammtdarstellungen sind Planck's Gesch. d. Entsteh. d. prot. Lehr-

Zuerst also Luther's Stellung zur mittelalterlichen Abendmahlslehre. Wir haben gesehen, daß das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben Anfangs noch gegensatzlos in Luther's Seele stand. Sein erster Protest geht noch vom Standpunkte in der mittelalterlichen Kirche aus. Seine Gegner treiben ihn selbst weiter, nöthigen ihn selbst, die Konsequenzen seines Standpunktes zu ziehen. Luther spricht sich hierüber offen genug aus im Eingang seiner Schrift de captivitate babylonica. In dieser Zeit der negativen Entwickelung kann kein billig Urtheilender durchgeführte Anschauungen erwarten über Punkte, die nicht im Mittelpunkte seines Gegensatzes liegen. Dahin gehört der Sakramentsbegriff im Allgemeinen, die Abendmahlslehre in's Besondere. Er legt an die mittelalterliche Lehre noch unvermittelt das Richtmaß seines Principes. Wenn allein der Glaube gerecht macht, wie können die Sakramente ex opere operato rechtfertigen? Schon im Ablaßstreite (1518) sprach Luther bestimmt aus: Nicht das Sakrament, sondern der Glaube an das Sakrament macht gerecht (Walch XVIII. S. 327.). Ebenso erklärt er in dem Sermon von der Buße: Der Glaube macht allein, daß die Sakramente wirken, was sie bedeuten und daß Alles wahr ist, was der Priester sagt (Erl. Ausg. XX. S. 182.). Liegt demnach der Schwerpunkt des Sakramentes in dem Glauben des Einzelnen, so fragt sich, ob im Glaubensleben des Einzelnen überhaupt das Sakrament ein wesentliches Moment ist. Luther weiß diese Frage nur dahin zu beantworten, daß er den alleinigen Nachdruck auf das Wort im Sakramente legt. Zweierlei ist im Sakramente zu unterscheiden: das Wort und das Zeichen. Des Sakramentes Substanz ist das Wort. Das Wort hat aber Kraft nur für den Glaubenden. „Wir sollen die Augen aufthun und lernen mehr das Wort als das Zeichen, mehr den Glauben als das Werk oder den Gebrauch des Zeichens in Acht zu nehmen, und wissen, daß, wo Gottes Verheißung ist, der Glaube erfordert werde, und daß Beides so nöthig ist, daß Keines ohne das Andere kräftig sein kann: wenn aber Beides vorhanden, da machen sie dem Sakrament eine wahre und sehr große

begriffs (Th. 1. und 2.), Ebrard (Th. 2.), Schenkel, das Wesen des Protestantismus (Th. 1. S. 471 ff.) zu nennen.

Kraft“ (de capt. babyl.: Walch XIX. S. 79.). Dieses Wortes Inhalt ist die neutestamentliche Verheißung der Gnade in Christo. Auch das alte Testament hat Sakramente. Das sind aber nicht die Figuren, sondern die Zeichen. Solche Zeichen sind der Regenbogen, die Beschneidung, das Zeichen, das Jesaias dem Ahas gab u. s. w. (a. a. O. S. 75.). Der Kraft nach ist kein Unterschied zwischen den alttestamentlichen und neutestamentlichen. „Derselbe Gott, der uns jetzt durch die Taufe und das Brot selig macht, hat auch Abel selig gemacht durch das Opfer, Noah durch den Regenbogen, Abraham durch die Beschneidung und die Anderen alle durch seine Zeichen. Derhalben ist zwischen beiden Sakramenten, den alten und neuen, kein Unterschied“ (a. a. O.). In beiden wird das Wort der Verheißung, welches mit den Zeichen verbunden ist, dem Glaubenden angeboten (a. a. O. S. 76.). Einen Unterschied macht allein die Qualität der Verheißung. „Das alte Testament, durch Mosen gegeben, war eine Verheißung, nicht der Vergebung der Sünden (wie das neue Testament), oder der ewigen Güter, sondern der zeitlichen, des Landes Kanaan, dadurch Niemand am Geiste ward erneuert, die himmlische Erbschaft anzutreten“ (a. a. O. S. 40.). Neutestamentliche Sakramente können sonach nur die Zeichen sein, an welche Gott sein Wort geknüpft hat, seine Verheißung, sein Testament. Von den sieben, welche die mittelalterliche Kirche nennt, sind nur drei für Sakramente zu halten: Taufe, Buße, Abendmahl (a. a. O. S. 13.). Ist die Substanz der Sakramente das Testamentswort Gottes, so kann das Ergreifen desselben im Glauben kein Verdienst einschließen, da man doch die Uebernahme einer Erbschaft Niemandem zum Verdienste rechnet. „Der Glaube ist kein Werk, sondern ein Meister und das Leben der Werke. Denn wer ist jemals so unsinnig, daß er eine empfangene Verheißung oder ein geschenkt Vermächtniß nenne ein gut Werk, das er seinem Testator thue, indem er's annimmt“ (a. a. O. S. 51.). Nicht der Empfang des Sakramentes an sich rechtfertigt, sondern der Glaube. „Die unseren und der Väter Zeichen oder Sakramente haben ein angehängtes Wort der Verheißung, das den Glauben erfordert und sonst mit keinem Werke kann erfüllet werden. Darum sind es Zeichen oder Sakramente der Rechtfertigung, weil es sind Sakramente des Glaubens,

der da rechtfertigt, und nicht des Werkes. Daher alle ihre Verrichtung ist der Glaube und nicht die Wirkung oder That" (a. a. O. S. 76.). Alle Sakramente sind eingesetzt für den Glauben (a. a. O. S. 70.). Eignet sich nun der Glaube im Sakramente nur das Wort an, so kann man die Kraft des Sakramentes aufnehmen auch ohne Empfang desselben. „Das Wort ist mehr denn alle Dinge, welches die Seele nicht mag entbehren, mag aber wohl die Sakramente entbehren: so wird dich der rechte Bischof Christus selber speisen, geistlich mit demselben Sakrament" (Walch XIX. p. 1007.).

Auf diesem allgemeinen Grunde ruht die Abendmahlslehre Luther's in jener ersten Zeit. Zwei Elemente der mittelalterlichen Lehre sind es, gegen welche er principgemäß von Anfang an auf das Nachdrücklichste protestirt, erstlich die Wirkung des Abendmahles ex opere operato, zweitens die Opferidee: in Beidem also gegen die rechtfertigende Kraft eines äußeren Werkes. Im Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams (1519), in dem sonst das positive Element vorwiegt, wird das Haltlose und Gefährliche der Lehre vom opus operatum schon nachdrücklich hervorgehoben. „Es wirket nichts überall, wenn es allein opus operatum ist, denn Schaden: es muß opus operantis werden" (Walch XIX. S. 538.). Noch entschiedener spricht Luther in den folgenden Jahren, besonders in dem Sermon vom Neuen Testament (1520) und de captivitate babylonica (1520), dagegen. „Ist ein Sakrament und Testament kein gut Werk, das Anderen kann mitgetheilt werden, so wird auch in der Messe keines sein. Weil auch dieselbe nichts Anderes ist denn ein Testament und Sakrament. Daher ist es ein öffentlicher und gottloser Irrthum, die Messe für die Sünde, für die Genugthuung, für die Todten oder für sonst andere oder Anderer Noth opfern oder zueignen" (de capt. bab.: Walch XIX. S. 52.). „Es soll doch Niemand so toll sein, daß er sage, der thue ein gut Werk, der arm und dürftig kommt und will von des Reichen Hand eine Wohlthat empfangen. Nun ist die Messe eine Wohlthat der göttlichen Verheißung, durch die Hand der Priester allen Menschen dargereicht. Also ist gewiß, daß die Messe kein Werk sei, das einem Anderen könne mitgetheilt

werden, sondern ein Objekt des Glaubens, dadurch eines Jeden Glauben zu nähren und zu stärken" (a. a. O. S. 56.). Diese Stellen mögen genügen zum Beleg eines Punktes, auf den Luther so oft zurückkommt. Luther wußte, was mit der Opferidee fiel. „Wenn wir die Messe (d. h. die Opferidee) zu Boden geworfen haben, so, meine ich, sei das ganze Papstthum über den Haufen geworfen. Denn auf der Messe als auf einem Felsen steht das ganze Papstthum mit seinen Klöstern, Bisthümern, Gesellschaften, Stiften, Altären, Priestern und Lehrern, und also mit seinem ganzen Bauch oder Wanst" (Wider Heinrich von England: Walch XIX. S. 430.). Die Entstehung des Opferbegriffes leitet er aus den Oblationen der Gemeinden her (de capt. babyl.: Walch XIX. S. 58. bes. Sermon von dem Neuen Testament: Walch XIX. S. 1284.). „Von diesem Brauch sind überblieben noch drei Wahrzeichen. Das erste, daß man das erste und letzte Gebet heißt Kollekte — —. Das andere, daß die Leute nach dem Evangelio noch zum Opfer gehen, davon der Gesang, den man daselbst singt, heißt Offertorium, das ist, ein Opfer. Das dritte, daß der Priester mit den Patenen aufhebt und opfert Gott die ungesegneten Hostien" (a. a. O. S. 1285.). Uebrigens will Luther den Opferbegriff erhalten wissen, sofern wir uns im Abendmahle geistlich opfern sollen mit fleißigem Gebet (a. a. O. S. 1288.), durch Jesum Christum, daß er sich für uns opfere im Himmel (a. a. O. S. 1290.). „Wo man also die Messe ein Opfer hieße, wäre es wohl recht. Nicht daß wir das Sakrament opfern, sondern daß wir durch unser Loben, Beten und Opfern ihn reizen, daß er sich selbst für uns im Himmel opfere und uns mit ihm opfere" (a. a. O.). Die dem Gegensatze gegen das opus operatum und die Opferlehre zu Grunde liegende Positive ist schon im Sakramentsbegriffe gegeben. Im Abendmahle ist Wort und Zeichen, Testament und Sakrament zu unterscheiden. Unter Zeichen versteht nun Luther keineswegs bloß die äußeren Elemente. Die Zeichen, näher Bundeszeichen, schließen ihm Leib und Blut Christi ein. „Gott hat in allen seinen Zusagen gemeiniglich neben dem Worte auch ein Zeichen gegeben zu größerer Sicherung oder Stärke unseres Glaubens. Also gab er Noah zum Zeichen den Regenbogen, Abraham die Beschneidung,

Gideon den Regen auf das Land und Lammfell. Denn also thut man auch in weltlichen Testamenten, daß nicht allein die Worte schriftlich verfaßt, sondern auch Siegel und Notarienzeichen daran gehängt werden, daß es beständig und glaubwürdig sei. Also hat auch Christus in diesem Testament gethan und ein kräftiges, ein edelstes Siegel und Zeichen an und in die Worte gehängt; das ist sein eigen wahrhaftig Fleisch und Blut unter dem Brot und Wein" (Sermon von dem Neuen Testament: Walch XIX. S. 1274.).[1] Die Wesensseite des Abendmahles ist das Wort. „So lasset uns nun lernen, daß in einem jeglichen Gelübde Gottes sind zwei Dinge, der man muß wahrnehmen. Das sind: Wort und Zeichen. Als in der Taufe sind die Worte des Täufers und das Tauchen in's Wasser. In der Messe sind die Worte und Brot und Wein. Die Worte sind göttliche Gelübde, Zusagung und Testament. Nun als viel mehr liegt an dem Testament denn an dem Sakrament, also liegt viel mehr an den Worten denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe, und also ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament, selig werde. Denn ich kann des Sakraments in der Messe täglich genießen, wenn ich nur das Testament, das ist, die Worte und Gelübde Christi, vor mich bilde und meinen Glauben darin weide und stärke" (a. a. O. S. 1280., vgl. de capt. babyl. S. 47 ff.). Das Wort nun des Abendmahles sind die Einsetzungsworte. In diesen ist aber das Wesen des Evangeliums ausgesprochen. „Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summe begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sakraments. Denn das Evangelium ist nichts Anderes denn eine Verkündigung göttlicher Gnaden und Vergebung aller Sünden, durch Christi Leiden uns gegeben" (a. a. O. S. 1297.). Dieser Inhalt kommt aber nur dem Glaubenden zu. „Es verstehet Jeder leicht, daß diese zwei Dinge zugleich nöthig sind, die Verheißung und der Glaube. Denn ohne Verheißung kann nichts geglaubt werden und ohne Glauben ist die Verheißung nichts nütze, weil sie durch den Glauben erfüllt wird. Aus welchem Allen Jeder leicht versteht, daß man zur

1. Vgl. Planck II. S. 212. Göbel a. a. O. S. 333.

Messe, weil sie nichts Anderes ist denn eine Verheißung, allein mit dem Glauben gehe“ (de capt. babyl. S. 44.). Wer das Sakrament im Glauben empfängt, der ist der rechte Priester. „Siehe, diese (d. h. die Gläubigen), wo sie sind, das sind rechte Priester und halten wahrhaftig rechte Messe, erlangen auch damit was sie wollen. Denn der Glaube muß Alles thun“ (Sermon vom N. T. S. 1292.). Luther wendet sich nun (a. a. O. S. 1295.) selbst ein, daß, wenn der Glaube Alles thue, die Messe ja gar nicht noth sei. Er weist nun auf Gottes Gebot hin, dem wir gehorchen müssen, selbst wo wir keinen geistlichen Segen erkennen mögen; auf den Segen der Gemeinschaft; auf den Beistand, welchen uns das Wort in des Lebens Kampf gewährt. „Du siehst, wie die Messe eingesetzt ist, Christum zu predigen und loben, sein Leiden und alle seine Gnade und Wohlthat zu preisen, damit wir bewegt werden ihn zu lieben, glauben, hoffen, und also auf diese Worte oder Predigt auch ein leiblich Zeichen, das Sakrament, empfangen, auf daß unser Glaube, mit göttlichen Worten und Zeichen genährt und befestigt, stark werde wider alle Sünde, Leiden, Tod und Hölle und Alles, was wider uns ist“ (a. a. O. S. 1297.). „Nun sehen wir, wie viel Stücke in diesem Testament sind. Der Testator ist Christus. Die Erben sind wir Christen. Das Testament sind die Worte Christi: Das ist mein Leib u. s. w. Das Siegel ist das Sakrament, Brot und Wein, darunter sein wahrer Leib und Blut“ (a. a. O. S. 1274.).

Eine höchst eigenthümliche Ansicht über die Bedeutung des Abendmahles ist in dem Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi ausgeführt. Luther unterscheidet drei Stücke: Das Sakrament oder Zeichen, die Bedeutung des Sakraments, den Glauben. „Die Bedeutung muß innerlich und geistlich sein, in dem Geist des Menschen. Der Glaube muß beide zusammen zu Nutz und in den Brauch ziehen“ (Walch XIX. S. 522., Erl. Ausg. XXVII. S. 28.). Die Bedeutung des Abendmahles faßt Luther selbst also zusammen: „Aus dem Allen ist nun klar, daß dieß heilig Sakrament sei nichts Anderes denn ein göttlich Zeichen, darin zugesagt, gegeben und zugeeignet wird Christus, alle Heiligen mit allen ihren Werken, Leiden, Verdiensten, Gnaden

und Gütern, zu Trost und Stärke Allen, die in Aengsten und Betrübniß sind, verfolgt von Teufel, Sünden, Welt, Fleisch und allem Uebel; und das Sakrament empfahen sei nichts Anderes, denn desselben Alles begehren und glauben festiglich, es geschehe also." Wie, wer Bürger einer Stadt werden will, eine Handschrift oder Losung empfängt, um in eine Gemeinschaft einzutreten, in der ihm alle Güter, aber auch alle Leiden derselben zu Theil werden, so empfängt der Christ in diesem Sakrament ein gewisses Zeichen, daß er in die Gemeinschaft aller Güter, welche Christus und die Heiligen der Kirche mittheilen, aber auch aller Leiden, welche sie derselben auflegen, eintrete. Diese Ansicht vom Abendmahle hat Luther nicht verfolgt. Man möchte sie eine mystische Brücke nennen zwischen der mittelalterlichen und der reformatorischen Ansicht Luther's, wie etwa die mystische Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen zwischen beiden Stellungen vermittelt.

Bei der sekundären Stellung, welche Luther im Sakramente den Zeichen einräumte, konnte ihm die Frage, wiefern in denselben Leib und Blut Christi sei, durchaus nicht wesentlich sein. In der ersten Zeit theilt er noch die Transsubstantiationslehre, etwas später stellt er neben dieselbe die Ansicht, daß die Elemente Träger des Leibes und Blutes Christi sind, bis er zuletzt die letztere entschieden festhält, doch ohne gegen die Transsubstantiationslehre einen scharfen Gegensatz geltend zu machen. In dem Sermon vom hochwürdigen Sakrament steht die Verwandlungslehre noch in dem Vordergrunde, doch zeigt sich schon ein Anklang seiner späteren Ansicht (Walch XIX. S. 534.). In der Schrift An den Adel deutscher Nation bezeichnet er die Meinung der Pickarden, die da glauben „es sei wahrhaftig Brot und Wein natürlich da, doch darunter wahrhaftig Fleisch und Blut," als unbedenklich (Erl. Ausg. XXI. S. 343.). In der bald folgenden Schrift de capt. babyl. stellt er beide Ansichten hin als möglich und zulässig, doch so, daß er sich vorerst für die entscheidet, welche die Verwandlung der Elemente für unnöthig hält, um die Gegenwart des Leibes zu behaupten (Walch XIX. S. 34. 26.). Im Jahre 1523 schreibt er An die Böhmen: „An dem Irrthum, daß kein Brot bleibe, sondern nur die Gestalt des Brotes, ist nicht groß gelegen, wenn nur Christi Leib und Blut sammt

dem Wort gelassen wird“ (Erl. A. XXVIII. S. 402.). Luther sah in der Verwandlungslehre ein zwar irriges, aber erträgliches plus. Und daß er Punkte, mit denen er sich nicht im principiellen Widerstreite weiß, so schonend behandelt, das macht dem Reformator große Ehre. In seiner damaligen Abendmahlstheorie lag eine starke Versuchung zu der zwinglischen Ansicht. Sie kann mit derselben in der That bestehen. Luther hielt die Präsenz des Leibes Christi fest, nicht etwa aus Schwäche für die mittelalterliche Lehre. In seiner damaligen negativen Entwickelung konnte ihm eine Ansicht wie die zwinglische nur stärkere Waffen bieten. Er hielt daran fest, weil ihn das Wort Gottes zwang. Hören wir ihn selbst. Er schreibt An die Straßburger im Jahre 1524: „Das bekenne ich, wo Dr. Karlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sakramente nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst gethan. Ich habe wohl so harte Anfechtungen da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff geben können. Ich habe auch Zween gehabt, die geschickter davon zu mir geschrieben haben denn Dr. Karlstadt, und nicht also die Worte gemartert nach eigenem Dünken. Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus: der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen“ (de Wette II. S. 577.). Vor dieser authentischen Erklärung sinken all die feinen pragmatischen Deduktionen aus der Macht, welche die mittelalterliche Lehre, die Scholastik über Luther noch gehabt habe, wonach der lutherische Begriff von der Präsenz des Leibes Christi zu einer abgeschwächten Transsubstantiation wird; aus einer Reaktion des Objektiven gegen das Subjektive; aus dem kräftigen Realismus Luther's u. s. w. in ihr Nichts zusammen.[1] So schonend nun, wie die Transsubstantiations-

---

1. Mit achtungswürdiger Gerechtigkeit urtheilt Göbel, ein reformirter Theolog, a. a. O. S. 335.: „Luther's entschiedenes Festhalten an der Konsubstantiation war kein blindes und unbegründetes, etwa bloß daher kommend, daß er im Anfang noch voll papistischer Irrthümer und Vorurtheile war, wie er selbst in Bezug auf andere Punkte gesteht; er hat vielmehr diese Lehre schon damals (1519) geprüft und sie — unantastbar gefunden und sie daher, von seinem Gewissen genöthigt, stehen lassen müssen, so gern er auch sie hätte

lehre, behandelt Luther auch die Kelchentziehung. Er vertheidigt sie nicht, wünscht, sie wäre nicht eingerissen, kann aber auch nicht finden, daß der Kelch direkt geboten sei in der Schrift und daß im Kelche den Genießenden etwas Wesenhaftes entgehe (de capt. babyl. bei Walch XIX. S. 23 ff., de Wette II. S. 35 ff.). Wenn er einerseits die katholische Kirche auffordert, die Kelchentziehung aufzuheben, um des Anstoßes willen, welchen die Böhmen daran nähmen, so tadelt er anderseits die Böhmen, daß sie um dieser unwesentlichen Sache willen die Kirchengemeinschaft verließen (Walch XIX. S. 558.). Ebenso fand Luther an der Elevation keinen Anstoß, weil er sich nicht überzeugen konnte, daß sie mit der Opferidee zusammenhänge. Sie sei nur eine Erinnerung an das Leiden Christi (Wider die himmlischen Propheten: Erl. A. XXIX. S. 198.): eine Ansicht, welche einer der ältesten Zeugen derselben, Hugo von St. Viktor, bestätigt. Auch der Adoration widersprach Luther nicht. Weder der nicht anbetet sündigt, noch der anbetet (de Wette II. S. 209.). Als der kirchliche Radikalismus Karlstadt's mit Gewalt den Kelch forderte, die Elevation abthat, erklärte sich Luther, um der Freiheit des Zerstörens die Freiheit des Erhaltens entgegenzusetzen, entgegengesetzt. Höchst naiv schreibt er: In principio cum Carlstadius elevationem sacramenti clamaret esse crucifixionem Christi, restiti et retinui elevationem in despectum diaboli sic furenter blasphemantis: alioquin fortasse dimisissem (de Wette V. S. 504.). Ebenso vertheidigte er 1523 gegen die Böhmen die Adoration in einer besonderen Schrift (Walch XIX. S. 1593 ff., Erl. A. XXVIII. S. 404 ff.). Der Kelchentziehung sprach Luther bald das Wort nicht weiter, als er sich mehr und mehr überzeugte, sie sei gegen Gottes Gebot. Die Elevation schaffte Bugenhagen in Wittenberg erst 1539 ab. Ueber die Meßformen urtheilt Luther in der sonst so negativen Schrift de captivitate babylonica sehr gemäßigt und schonend. „Nicht daß Jemand lästern solle auf die ganze christliche Kirche, die mit vielen Gebräuchen und Ceremonien die

---

fallen lassen u. s. w." Gegen den Ausdruck Konsubstantiation, welchen nach Göbel auch Ebrard und Schenkel brauchen, muß ich protestiren, indem ich auf das verweise, was die altlutherischen Dogmatiker, namentlich Gerhard, ausführlich dagegen gesagt haben.

Messe gezieret und erweitert hat; sondern das will ich, daß Niemand durch solchen äußerlichen Schein der Ceremonien betrogen und durch den vielfältigen Pomp verhindert, die Einfältigkeit der Messe verliere u. s. w.“ (Walch XIX. S. 57.).

5. Das zweite Stadium ist die Stellung Luther's Karlstädt gegenüber. Während Luther auf Wartburg verhindert war, die kühne Höhe der Verneinung, welche er in Worms vertreten hatte, in's Leben zu führen, schritten Anhänger von ihm in Wittenberg in der Voraussetzung seiner Beistimmung dazu fort. Die Ersten, welche begannen, waren Augustinermönche. Sie forderten Abschaffung des Opfers im Abendmahle, der Stillmessen, der Kommunion unter einerlei Gestalt. Der Kurfürst setzte eine Kommission von Professoren und Gliedern des Kapitels nieder, um die Sache zu prüfen. Diese entschied sich im Wesentlichen für die Mönche. Indeß nicht alle Mönche waren mit jenem Verfahren einverstanden gewesen, namentlich der Prior. Die Domherren an der Stiftskirche erklärten sich bestimmt dagegen. Der Kurfürst übertrug nun die Regelung dieser Angelegenheit Dr. Baier, indem er den Theologen zwar seinen aufrichtigen Willen, der Sache des Wortes zu dienen, bezeugte, aber auch die Folgen hinstellte, welche solche Neuerungen nach sich ziehen könnten. Die Theologen blieben bei ihrer ersten Erklärung, was auch kommen möge. Der Kurfürst gab die Entscheidung, man möge vorerst durch Predigen die Gemüther des Volkes darauf vorbereiten. Als Luther auf Wartburg von diesem Schritte vernahm, richtete er eine Schrift an die Augustiner: Vom Mißbrauch der Messe, welche indeß erst 1522 erschien. Diese Schrift gehört nach Geist und Inhalt noch in die Zeit der negativen Entwickelung. Sie beweist, wie heilsam für Luther die Wartburg war. Luther spricht in ihr Sätze aus, deren Konsequenzen im Leben er bald genug bekämpfte. Sie zerfällt in drei Theile: der zweite handelt von der Messe. In ihr bekämpft Luther die Opferidee mit einer unerschöpflichen Fülle von Gründen. Die positive Anschauung ist die frühere, nur daß die Bedeutung von Brot und Wein als Pfand mehr hervortritt. „Hier giebt uns Christus ein Pfand und ein Zeichen seiner Zusagung, wie Gott alleweg in seiner Verheißung gethan hat. Abraham — Noah — Jesaias (7, 11.).

Auch wird solche Weise unter den Menschen gehalten, daß man Bünde, Gelübde und Zusagung nicht allein mit Worten und Briefen, sondern auch mit Sigillen und Zeugen bekräftigt. Also auch hier; daß wir dieser Zusagung Christi gewiß sein und uns eigentlich darauf verlassen mögen ohne allen Zweifel, hat er uns das edelste und theuerste Siegel und Pfand, seinen wahren Leichnam und Blut, unter Brod und Wein gegeben, eben dasselbe damit erworben, daß uns dieser theuere gnadenreiche Schatz geschenkt und verheißen ist, und sein theuer Leben dargebracht, auf daß wir die verheißene Gnade nehmen und empfangen" (Walch XIX. S. 1361., Erl. A. XXVIII. S. 77.). An die Spitze der Bewegung in Wittenberg stellte sich nun Karlstadt. Er war bis dahin mit Luther persönlich und sachlich verbunden gewesen. Beide hatten die Scholastik überwunden, Beide waren an Augustinus genährt, Beide hegten ein mystisches Element, Beide sahen in der Schrift den alleinigen Quell der Wahrheit, Beide wollten die Sache des Evangeliums ernst, opfernd, konsequent. Karlstadt war im Principe nach der einen Seite objektiver, nach der anderen subjektiver als Luther. Er war objektiver in der Geltendmachung des Schriftprincipes. Wie sie ist, muß die Schrift genommen werden, und wie sie ist, durchgesetzt. Subjektiver in der Bedeutung, welche er der Mystik einräumte. Während bei Luther die Mystik Blüthe des Gemüthes war, hat sie bei Karlstadt mehr einen spekulativen Charakter; während sie bei Luther mehr die Geburtshülle des Glaubensprincipes war und daher, nachdem das Princip entwickelt war, zurücktrat, behielt sie bei Karlstadt principielle Bedeutung. Zum Reformator, wozu er sich berufen hielt, fehlte ihm, bei allem redlichen Willen, doch die wahre, dauernde, charakterfeste Hingabe an die Sache. Er handelte bald nach den Impulsen eines abstrakten Verstandes, bald eines ungeregelten Gefühls. In seiner Abendmahlslehre zeigt sich in der ersten Zeit kein wesentlicher Unterschied von Luther. Wie Luther sieht er die Substanz des Abendmahles im Worte. Im Glauben ruht also wesentlich die Kraft desselben. Das Zeichen ist nebensächlich. Zwar ist die Verwandlungslehre irrig, doch hat die Anbetung des Sakramentes einen guten Sinn. Es darf der Kelch dem Volke nicht entzogen werden. Ueberhaupt muß die Messe gereinigt

werden von allen menschlichen Zuthaten. Diesen Grundsatz führte nun Karlstadt während Luther's Abwesenheit auf Wartburg stürmisch in Wittenberg durch. Man verwarf nicht nur Meßgewand, Meßkanon, Elevation, Adoration, sondern auch Vorbereitung auf's Abendmahl, Absolution, Zucht und Ordnung überhaupt. Man fand etwas darin, die Hostie beim Genusse selbst in die Hand zu nehmen. Während Karlstadt sein objektives Princip so radikal durchsetzte, gewann sein subjektives Boden durch die Zwickauer Schwarmgeister, die im Radikalismus mit ihm eins waren. Die Spitzen der Reformation in Wittenberg acceptirten das Resultat dieses Sturmes, wußten indeß mit den Zwickauern nichts anzufangen. Luther, der den Radikalismus innerlich überwunden hatte, übersah von der stillen Wartburg aus die unheilvollen Konsequenzen desselben. Zurückgekehrt sprach er acht Tage gegen dieß Treiben. Bei aller Erkenntniß fehle den Stürmern die Liebe, welche die Schwachen schont, der Geist der Ordnung und des Maßes, die stille Hingabe an die göttliche Siegeskraft des Wortes. Das zeige sich nun auch in der Art, wie sie die Messe gehalten haben. Man kann dieß Sakrament äußerlich und innerlich genießen. Der innerliche Genuß, ohne welchen der äußerliche keinen Werth hat, geschieht im Glauben. Dem Glaubenden ist dieß Sakrament ein Siegel der göttlichen Verheißung. Der Heils- und Hilfsbedürftige ist der würdig Bereitete. „Dieß Brot ist ein Trost der Betrübten, eine Arznei der Kranken, ein Leben der Sterbenden, eine Speise aller Hungrigen und ein reicher Schatz aller Armen und Dürftigen" (Walch XIX. S. 52., Erl. A. XXVIII. S. 279.). Diese Grundsätze führt die Schrift: Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen und anderer Neuerung (1522) an einem Punkte der Abendmahlsfeier durch. Wie Luther hier die Zulässigkeit des Genusses von einer Gestalt anerkennt, so erklärt er 1523 in seiner Schrift An die Böhmen die Anbetung des Sakraments für berechtigt, wenn schon nicht für absolut nothwendig. Noch spricht er hier aus, daß man das Wort höher stellen müsse als das Zeichen. Ohne das Wort kann man nicht fromm und selig sein, wohl aber ohne das Sakrament. Das ehrt man allein recht, wenn man es im Glauben in die Monstranz des Herzens faßt. Indeß beweist diese Schrift, daß

das Zeichen bereits für Luther bedeutender geworden ist als früher. Vier Irrthümer herrschen in der Lehre vom Abendmahle. Der allerschädlichste und allerketzerischste ist, daß sie aus dem Sakramente ein Opfer und gut Werk gemacht haben. Irrig ist die Verwandlungslehre. Irrig ist ferner der feine Griff, auf 1 Kor. 10, 16. 17. mit einem hübschen Schein von Vernunft gegründet, unter dem Leibe des Abendmahles den Leib der Kirche zu verstehen. Ein freventlicher Irrthum ist, ist = bedeutet zu nehmen. „Weil es der Glaube leidet und an keinem Orte wider ihn ist, daß das Brot Christi Leib ist, soll man das Wörtlein ist lassen stehen in seinem eignen natürlichen Bedeuten und mit nichten davon treten, sondern fest halten an Gottes Wort, daß das Brot wahrhaftig Christi Leib sei“ (Walch XIX. S. 1602., Erl. A. XXVIII. S. 397.).

Karlstadt setzte in Orlamünde, wo er sich durch die Einwohner zum Geistlichen wählen ließ, den Sturm fort. Im Auftrage des Kurfürsten sollte Luther dem Unwesen ein Ende machen. In der Predigt, welche er zu Jena gegen Karlstadt hielt (ohne seinen Namen zu nennen), sprach Luther auch von Solchen, welche das Sakrament des Altars vernichteten. Hierüber setzte ihn Karlstadt zur Rede. Er wisse wohl, daß er von Luther abweiche. Aber so richtig habe seit der Apostel Zeiten Niemand gelehrt vom Abendmahle. Er sei bereit, öffentlich seine Lehre zu vertheidigen, es sei in einer Disputation oder einer Schrift. Luther gab ihm einen Goldgülden als Zeichen der Annahme dieser Herausforderung. Karlstadt stellte nun seine Lehre, die er nach Luther's Zeugniß (Wider die himmlischen Propheten: Erl. A. XXIX. S. 296. u. 207.) schon seit drei Jahren gehegt hatte, in mehreren kleinen Schriften dar, wie im Gesprächbüchlein oder Dialogus von dem greulichen Mißbrauch des hochwürdigsten Sakramentes Christi (Walch XX. S. 2872 ff.), Von dem widerchristlichen Mißbrauch von des Herrn Brot und Kelch (Walch a. a. O. S. 138 ff.), Auslegung der Worte Christi: Das ist mein Leib, und: Ob man mit heiliger Schrift beweisen möge, daß Christus mit Leib und Blut im Sakrament sei. Karlstadt verwirft das Wort Sakrament. Weil es von Christo und den Aposteln

nicht gebraucht ist, ist es nicht nur unbiblisch, sondern auch wider die Bibel. Daß Christi Leib und Blut in Brot und Wein sei, ist aus der Schrift nicht zu erweisen, ist wider die Vernunft, ist völlig unnütz. Die Einsetzungsworte müssen so verstanden werden, daß mit dem τοῦτο ein neuer Satz anhebt, in welchem Christus nicht auf das Brot, sondern auf seinen Leib hinweist. Unmöglich kann τοῦτο auf ἄρτος gehen: es müßte dann οὗτος heißen. Es ist ja auch sinnlos zu sagen: Das Brot ist der Leib. Wie konnte denn Christi Leib vor den Jüngern stehen und zugleich im Brote sein. Ueberdem heißt ja der Leib der für uns gebrochene. Christus kann ja doch nicht am Kreuze und im Sakrament für uns gekreuzigt werden. Wie kann man sagen, daß Christus so groß, weit, dick und lang in dem Sakramente sein soll als er am Kreuze hing? „Du sprichst, daß die Pfaffen oder Mönche den Leib und Blut Christi von dem Himmel herabbringen, das wider deine vorige Rede lautet und stehet, als du sprachest: Christus ist so groß in dem Sakrament, als er an dem Kreuze hing. Derhalben müssest du Christum von dem Kreuz in's Sakrament bringen, da er starb und Blut vergoß. In dem Himmel ist Christus nicht gestaltet noch ausgedehnt: darum muß Eines falsch sein" (Dialogus a. a O. S. 2884.). Entweder ist der Abendmahlsleib der sterbliche oder der verklärte. Im ersten Fall muß man annehmen, Christi Leib ist im Abendmahl wie er starb, stirbt und opfert sich immer von Neuem. Im zweiten Fall haben wir aber nicht den für uns geopferten Leib, welcher uns gerecht macht (a. a. O. S. 2926.). Im Himmel und auf Erden kann Christus nicht zugleich sein. Er kann nicht zugleich an vielen Orten sein. Er, den wir am Ende der Zeit sehen werden, kann nicht in der Zeit schon gegenwärtig sein. „Christus ist der höchste Priester und ist durch ein Opfer und einen Tod in den ewigen Tabernakel eingegangen, welchen Gottes Hände allein ohne Wirkung einiger Kreatur haben geformiret. Aus demselben Tabernakel dürfet ihr kecken Recken Christum in ein Ding fordern, das zeiten von Würmern, zeiten von Feuer, zeiten von Mäusen und Säuen, oder von Mastschweinen, als ihr Pfaffen seid, verzehret wird" (a. a. O. S. 2922.). Christi Fleisch sakramentlich genossen ist nichts nütze (a. a. O. S. 2900.). Nimmermehr ist also das

Brot der Leib, der aus Maria geboren ist, sondern ein Brot, das der Bäcker gemacht hat. „Dazu ist es wider den Strom aller Propheten, so von dem Uebergeben des Leibes geschrieben, und wider alle evangelische und apostolische Bücher: denn das ist ja wahr, welcher nicht mit der Schrift ist, der zerstreuet und ist wider die Schrift“ (a. a. O. S. 2916.). Die da sagen, im Sakramente werde der Leib Christi für uns gegeben, entziehen dem Leiden Christi die ihm allein gebührende Ehre. Auf diesen Punkt kommt Karlstadt immer von Neuem zurück. Vergebung der Sünde hat uns allein der Tod Christi erworben. Diese eignen wir uns an im Glauben. Der Glaube ist eine lebendige Erkenntniß des Heils in Christo. Diese Erkenntniß rechtfertigt. „Ja, das ist wahr, wenn's nicht eine gefrorne oder todte Erkenntniß ist, sondern eine inbrünstige geschäftige und kräftige Kunst Christi, die den Erkenner in das erkannte Leben und Tod Christi verwandelt und um Christus willen möchte Alles thun oder lassen, das Christus haben will“ (Vom Mißbrauch a. a. O. S. 144.). Diese Erkenntniß ist, da sie sich auf eine Thatsache der Vergangenheit bezieht, Gedächtniß. „Das Gedächtniß ist eine brünstige und liebreiche Kunst der Erkenntniß des Leibes und Blutes Christi“ (a. a. O. S. 143.). Dieß Gedächtniß drückt sich aus in der Verkündigung des Todes Christi. Der also feiert allein das Abendmahl würdig, welcher im Gedächtniß des Todes Christi Brot und Wein genießt. Der Genuß als solcher rechtfertigt nicht, sondern der Geist, in welchem er geschieht. Nicht einmal ein Pfand der Sündenvergebung sind die Zeichen. Gewißheit giebt allein der Geist. „Es ist nicht sicher noch gut, daß wir dem Brot und Wein Christi dasjenige geben und zueignen, was Christo und dem Geist Christi eigentlich zustehet. — — Ist Christus unser Friede und Versicherung, was können uns seellose Kreaturen befrieden und sicher machen“ (a. a. O. S. 156.). Das Abendmahl ist somit etwas zur Seligkeit Unwesentliches. „Ob Einer das Sakrament in Ewigkeit nicht nähme, er würde dennoch selig, wenn er sonst gerechtfertigt wäre. Das Sakrament ist nicht vonnöthen, das Erkenntniß Christi ist vonnöthen“ (Dial. a. a. O. S. 2900.). Die Summa seiner Lehre faßt Karlstadt selbst in die Worte zusammen: „Christus Leib ist nicht im Brot, auch ist sein Blut

nicht im Kelch. Wir sollen aber das Brot des Herrn in dem Gedächtniß oder Erkenntniß essen seines Leibes, den er für uns in die Hände der Ungerechten gab; und von dem Kelch in Erkenntniß seines Blutes, das Christus für uns vergoß, trinken" (a. a. O. S. 2927.).

Aus den kursächsischen Landen ausgewiesen floh Karlstadt unter heftigen Schmähreden gegen Luther nach dem deutschen Süden, zunächst nach Straßburg. Dort fand er Anklang. Die Häupter der Reformation daselbst, Kapito und Bucerus, mißbilligten zwar das stürmische Verfahren, die Auslassungen gegen Luther, fanden indeß in der Abendmahlslehre Karlstadt's viel Richtiges. Sei auch seine Erklärung der Einsetzungsworte unrichtig: darin habe Karlstadt Recht, daß es im Abendmahle nicht auf das ankomme, was man esse und trinke, sondern wozu man esse und trinke. Wie auch Brot und Wein zu Fleisch und Blut sich verhalten, jedenfalls sei gewiß, daß Fleisch kein nütze ist. Die Hauptsache im Abendmahl sei die innere Speisung, das Gedächtniß an des Herrn Tod, die Nahrung des Glaubens. In einem besonderen Schreiben an Luther bekennen sie, daß Karlstadt Eindruck auf sie gemacht habe. Man wolle genauer wissen, wie Leib und Blut in Brot und Wein sei. Sie deuten die symbolische Lösung an. Indeß möge Luther ihnen doch seinen Rath ertheilen. Er möge doch auf Karlstadt's Aufstellungen antworten. Luther empfing dieß Schreiben, als er bereits ein Sendschreiben An die Straßburger erlassen hatte. Dieß Schreiben deckt den Hintergrund auf, auf dem die Karlstadt'sche Lehre ruhe. Zugleich weist Luther nachdrücklich darauf hin, daß die Schrift das Urtheil über die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl nicht freigebe. Die symbolische Ansicht sei ihm zu einer Zeit gar erwünscht gewesen, ja seinem Adam noch jetzt mundgerecht: aber der Text sei zu gewaltig (de Wette II. S. 577.). Weniger die Aufforderung der Straßburger, als die in ihrem Schreiben sichtbaren Beweise des Einflusses der Karlstadt'schen Lehre bestimmten wohl Luther am Ende des Jahres 1524 zu einer eingehenden Widerlegungsschrift. Sie erschien Anfang des Jahres 1525 unter dem Titel: Wider die himmlischen Propheten, in zwei Theilen, deren erster von dem Bilderunfug

handelt, zweiter von Karlstadt's Abendmahlslehre. Diese Schrift ist nicht in dem Tone geschrieben, welchen der unklar vermittelnde Bucerus ihm angerathen hatte. Sie athmet Leidenschaft. Aber sie ist voll schlagender tiefeindringender Gedanken, in bewundernswürdiger Anschaulichkeit und wahrhafter Volksthümlichkeit geschrieben. Zuerst widerlegt Luther die biblische Begründung Karlstadt's. Dieß konnte ihm nicht schwer sein. Nur Wenige aber werden es gleichthun können an schlagender Kraft. Und er widerlegt nicht bloß die einzelnen Aufstellungen, sondern geht auch auf den Grund zurück, aus dem sie erwachsen sind. Die Nichtachtung des Sakramentes beruht auf einer falschen Ansicht über den Heilsweg. Die Heilsordnung ist, daß Gott zuerst äußerlich durch Wort und Sakrament mit uns handelt, dann innerlich durch den heiligen Geist und Glauben. „Zuerst vor allen Dingen höret man das Wort Gottes, darinnen der Geist die Welt und die Sünde strafet. Wenn die Sünde erkannt ist, höret man von der Gnade Christi. Im selben Wort kommt der Geist und giebt den Glauben, wo und welchem er will. Darnach gehet an die Tödtung und das Kreuz und die Werke der Liebe" (Erl. A. XXIX. S. 212., Walch XX. S. 275.). Karlstadt und die Seinen kehren die Ordnung um. Was Gott vom innerlichen Glauben und Geist ordnet, da machen sie ein äußerlich Werk daraus; anderseits was Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen ordnet, daraus machen sie einen innerlichen Geist, setzen die Tödtung des Fleisches für den Glauben, ja für das Wort, fahren heraus, wo Gott hinein will, und hinein, wo Gott heraus will (Erl. A. S. 211.). In dieser falschen Geistigkeit ist Karlstadt gegen den Sakramentsbegriff, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, redet von geistlicher und nicht von leiblicher Gemeinschaft (1 Kor. 10.), von geistlicher und nicht von leiblicher Unterscheidung, von geistlicher und nicht von leiblicher Unwürdigkeit im Essen, von geistlicher und nicht von leiblicher Schuld am Leibe des Herrn (1 Kor. 11. S. 257.). In dieser falschen Geistigkeit nimmt er nicht die Schrift wie sie lautet, sondern wie er denkt und will. Das ist dasselbe Gaukelspiel, das einst Origenes trieb. Wenn der Papst alles Geistliche leiblich macht, so macht Karlstadt alles Leibliche geistlich (S. 260.). Kurz Karlstadt

kann erstlich seine Lehre nicht aus der Schrift beweisen, sondern bringt nichts als eitel eignen Dünkel vor; zweitens was er wider uns aufbringt, das schleußt nicht und hält nicht Stich (S. 259.). Nachdem Luther nun die Begründung aus der Schrift niedergeschlagen hat, wendet er sich zu den Vernunftgründen, mit welchen Karlstadt seine Lehre bestreitet. Zuerst zeigt er den Ungrund der Karlstadt'schen Konsequenz, daß, wenn das Brot der Leib Christi sei, man auch sagen müsse, das Brot sei für uns gekreuzigt worden. Es ist ebenso wie wenn man aus Joh. 1, 29.: Das ist das Lamm, welches der Welt Sünde trägt, folgern wollte, daß Christus damals die Sünde getragen habe, als Johannes ihn sah. Ferner sagt Karlstadt: Brot kann nicht der Leib Christi sein. Im gemeinen Leben kann man ja von feurigem Eisen sagen: Das ist Feuer, oder: Eisen ist Feuer. Von dem Gottmenschen kann man sagen: Der ist Gott, oder: Der Mensch ist Gott. Gefällt ihm diese Art der Sprache nicht, so kann man ja die Figur Synekdoche annehmen, welche in der Schrift oft vorkommt, wie 2 Mos. 19, 5. 1 Kor. 1, 2. Gal. 1, 2. „Also hätten diese sophistischen Klüglinge an diesem Ort auch mögen das ganze Stück, als Brot und Leib, da Christus von redet, deuten allein auf den Leib, da er spricht: Das ist mein Leib, unangesehen das Brot. Nicht, daß Brot nicht soll da sein, sondern daß in der Rede so groß am Leibe gelegen ist, daß er davon redet, als wäre eitel Leib da und Alles, was da ist, nichts denn der Leib wäre. Gleich als wenn auch eine Mutter auf die Wiegen, da ihr Kind innen läge, deutet und spräche: Das ist mein Kind" (S. 267.). Gegen die Gegenwart des Leibes Christi wendet Karlstadt den Spruch: Das Fleisch ist kein nütze. Dieser Schluß reimt sich gar nicht. Daraus, daß eine Sache nicht nütze ist, folgt doch nicht, daß sie nicht da ist. Hier ist aber nicht von Christi Fleisch, sondern von Fleisch überhaupt die Rede, worunter fleischliche Gedanken zu verstehen sind. Uebrigens lehren wir ja nicht, daß der Leib Christi im Abendmahle an sich ohne den Glauben des Empfängers nütze sei. Was ist denn Karlstadt's Brot und Wein nütze ohne das, was er das Gedächtniß nennt? Er, der eitel Brot und Wein im Abendmahle sieht, sucht mit seinem Gedächtniß die an sich leere Sache aufzublasen. Er sagt Gedächtniß und Erkenntniß, weil er

den Glauben, der doch das höchste Stück ist, nicht will. Seine Erkenntniß sucht er nun mit Herz, Feuer, Hitze, Brunst u. s. w. also zu versetzen, daß das Abendmahl, statt ein Empfang der Verheißung zu sein, zu einem guten Werke wird, woraus denn eine neue Gattung von Mönchen und Heuchlern entstehen wird. Bei all diesen köstlichen Reden von Erkenntniß Christi u. s. w. bleibt das Abendmahl eine gemeine Mahlzeit und der Teufel wird dafür sorgen, daß man zuletzt frißt und säuft, Krüge und Kannen an die Wände wirft und sich rauft und schlägt. Wer im Brote den Leib Christi sieht, folgert Karlstadt, muß annehmen, daß Christus im Brote gekreuzigt wird, weil doch das Brot das für uns gebrochene heißt. Brechen bedeutet ihm den Kreuzestod. Wir verstehen das Brechen von der Austheilung des Leibes im Abendmahle und das für uns drückt aus, daß es uns zur Vergebung der Sünden geschieht. Nun findet Karlstadt den Hauptirrthum unserer Lehre darin, daß wir die Vergebung der Sünden, welche allein dem Tode Christi zukomme, dem Abendmahle zuschreiben. Damit streitet er aber nicht gegen unsere Lehre, sondern nur gegen seine eigene falsche Vorstellung von derselben. „Das ist unsere Lehre, daß Brot und Wein nichts helfe, ja auch der Leib und Blut in Brot und Wein nichts helfe; ich will noch weiter reden: Christus am Kreuze mit all seinem Leiden und Tod hilft nichts, wenn's auch auf's allerbrünstigste, hitzigste, herzlichste erkannt und bedacht wird, wie du lehrest, es muß Alles noch ein Anderes da sein. Was denn? Das Wort, das Wort, das Wort, hörst du Lügengeist auch; das Wort thut's" (S. 284.). Man muß wohl unterscheiden, wie die Sündenvergebung erworben und wie sie ausgetheilt wird. Erworben ist sie am Kreuze. Ausgetheilt wird sie im Wort und Sakrament. „Will ich meine Sünden vergeben haben, so muß ich nicht zum Kreuze laufen, sondern zum Sakrament oder Evangelio, da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuze austheilt, schenkt, darbeut, giebt. Darum hat der Luther recht gelehrt, daß wer ein bös Gewissen hat von Sünden, der solle zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brot und Wein, nicht am Leib und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi,

als für mich gegeben und vergossen, darbeut, schenkt und giebt" (S. 286.). Die Substanz im Abendmahle ist also das Wort, welches Vergebung der Sünden darbietet. „Wo gleich eitel Brot und Wein da wäre, wie sie sagen, so aber doch das Wort da wäre, so wäre doch desselben Wortes halber im Sakrament Vergebung der Sünden" (a. a. O.). Das Blut im Abendmahle, welches uns Vergebung der Sünden beut, ist dasselbe, welches einst für uns vergossen ward, trägt also die Macht des Leidens Christi in sich, so daß der Einwand Karlstadt's, der verklärte Leib im Himmel sei nicht der für uns geopferte, eben somit fällt. Fragt Karlstadt, wie der Leib Christi zur Rechten Gottes niedersteigen könne, so beruht dieß auf dem Kindergedanken, als fahre Christus auf und nieder, da er doch an allen Orten ist und Alles erfüllet (Eph. 1, 23.). „Uns ist nicht befohlen zu forschen, wie es zugehe, daß unser Brot Christus Leib wird und sei. Gottes Wort ist da, das sagt's: da bleiben wir bei und glauben's; da beiß dich mit du armer Teufel und forsche darnach so lange, bis du es erfahrest, wie es zugehe" (S. 289.).

In der mittelalterlichen Lehre bekämpfte Luther nicht die objektive Seite, die Transsubstantiation sammt ihrem Gefolge, sondern die subjektive, die rechtfertigende Kraft desselben als guten Werkes und Opfers, gemäß dem Principe, daß der Glaube allein rechtfertige. Indem Luther dieß Princip unvermittelt an das Abendmahl anlegte, reducirte er dieß Sakrament auf die Aneignung des Wortes von der Vergebung der Sünden im Glauben. Für Leib und Blut hatte er nur den Gesichtspunkt des Bundeszeichens, dem er eine specifische Bedeutung nicht zuzuschreiben vermochte. Was man im Sakramente sich aneignet, kann man auch ohne dasselbe empfangen. Diese Bedeutung hätte Luther auch mit der Annahme, daß nur Brot und Wein gegenwärtig seien, bestreiten können. Nur sein Schriftgewissen hielt seinen natürlichen Menschen, der dahin neigte, zurück. Karlstadt aber that diesen Schritt. Gegenüber dieser Ueberbietung des subjektiven Principes mit all ihren radikalen Konsequenzen gewann für Luther das objektive Moment des Abendmahles eine größere Bedeutung. So sehr dieser Standpunkt als Fortschritt erscheint, so unvollendet ist er noch. Wiefern verbürgt denn Leib und Blut Christi die

Sündenvergebung? Luther sagt einmal (S. 282.), daß in Leib und Blut die Kraft des Sterbens Christi liege, verfolgt aber diesen Gedanken nicht weiter. Er bekennt im Gegentheil offen, daß auch Brot und Wein die Träger dieses Wortes sein könnten (S. 286.). Das Sündenvergebende liegt ihm nicht in Leib und Blut, sondern in den Einsetzungsworten, sofern in ihnen gesagt ist, daß uns Leib und Blut gegeben werde zur Vergebung der Sünden. Wie wir gesehen haben, verstand Luther dieß Geben zur Vergebung der Sünden nicht von der Hingabe des Leibes Christi am Kreuze, sondern von der Mittheilung im Abendmahle. Da nun der Leib Christi nicht an und für sich die Sünden vergiebt, so ist er nur göttliches Pfand der Sündenvergebung. Wer gläubig genießend im Pfande das Wort ergreift, empfängt Vergebung der Sünden. Im Abendmahle wird die Vergebung der Sünden, welche Christus am Kreuze erwarb, mitgetheilt. Mit dieser Unterscheidung begegnete Luther dem Einwurfe Karlstadt's, daß seine Fassung dem Abendmahle was nur dem Kreuze Christi zukomme beilege. Allein die Entgegnung Luther's traf nur, wenn Karlstadt sich das Verhältniß des Wortes zum Zeichen wie er dachte, was nicht der Fall war. Karlstadt hatte Recht, wenn er das Geben zur Vergebung der Sünden vom Kreuzestode verstand und somit nicht in der Aneignung des Wortes, sondern, falls man die Gegenwart des Leibes Christi setze, in dem Genusse desselben den Mittelpunkt des Abendmahles fand. Man muß sich offen sagen, daß die lutherische Zweckbestimmung des Abendmahles unbegründet ist. Wenn die Wahrheit ganz auf seiner Seite ist in der Vertheidigung des Empfangs des wahren Leibes und Blutes Christi, so entzieht er dieser Grundthatsache ihre Kraft, wenn er in ihr nicht den Zweck des Abendmahles sieht, sondern nur eine Bürgschaft der Aneignung des Wortes von der Vergebung der Sünden. Dieses Wort ist, wie wir oben gesehen haben, nur ein Attribut des Leibes Christi, worauf nicht das Hauptgewicht ruht. Das ist mein Leib: darauf kommt Alles an. Dieß Wort aber deklarirt nur ein Faktum. Dieses Faktum, nicht das Wort ist die Hauptsache. Luther kehrt das Verhältniß um: die Aneignung des Leibes Christi ist ihm der Aneignung des Wortes dienstbar. Von dieser Auffassung aus mußte ihm die

specifische Bedeutung des Abendmahles entgehen. Und diesen Dualismus zwischen dem, was das Abendmahl ist, und dem, was es soll, hat Luther nie überwunden. Das Abendmahl ist der leibliche Genuß des wahren Leibes Christi und zwar des verklärten. Es soll das Wort der Vergebung der Sünden dem Glaubenden zueignen.[1] Einerseits ist die Aneignung der Vergebung der Sünden nicht an dieß Sakrament gebunden, weil es die beiden Faktoren derselben, Wort und Glauben, nicht sind. Anderseits ist der Genuß des verklärten Leibes Christi nicht einmal ein diesem Zwecke entsprechendes Bundeszeichen, geschweige daß dem Leibe die Vergebung der Sünden, dem Genusse der Glaube immanent wäre. Es beruht dieser ganze Begriff, daß im Abendmahle die Vergebung der Sünden empfangen werde, auf der Umkehr des Verhältnisses des Wortes zum specifischen Inhalt des Sakramentes im Allgemeinen, auf falscher Interpretation des Wortes: für euch gegeben, für euch vergossen, in's Besondere. Ueberhaupt ist der Sakramentsbegriff der lutherischen Kirche nicht zur vollen Entwickelung gekommen. Die Grundbegriffe Wort und Glauben sind zu unmittelbar ihm angelegt worden. Das Sakrament ist der Apologie nur ein qualificirtes Wort, verbum visibile (p. 200.), quasi pictura verbi seu sigillum (p. 267.), welches wie das Wort nur durch den Glauben die Kraft der Vergebung der Sünden hat (p. 267.). Vor dem Worte tritt das specifische Heilsgut jedes Sakramentes ebenso in Schatten, wie vor dem Glauben die specifische Heilswirkung.

6. Das dritte Stadium ist die Stellung Luther's gegenüber den Schweizern.

---

1. Was ist das Sakrament des Altars? fragt der kleine Katechismus. Antwort: Das Sakrament des Altars ist der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken, von Christo selbst eingesetzt. Was nützt solch Essen und Trinken? Antwort: Das zeigen uns die Worte: für euch gegeben, und vergossen zur Vergebung der Sünden. Nämlich daß uns im Sakrament durch solche Worte Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gegeben wird. Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Wie kann leiblich Essen und Trinken solche große Dinge thun? Antwort: Essen und Trinken thut's freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: Für euch gegeben, und vergossen zur Vergebung der Sünden, welche Worte sind neben dem leiblichen Essen als das Hauptstück im Sakrament. Und wer denselben Worten glaubet, der hat was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden.

Das erste Wort, welches wir von Zwingli über das Abendmahl haben, ist vom J. 1523. „Ich hab das essen und trinken des fronlychnams und blütes Christi genannt ein widergedächtniß des lydens Christi, er ich den Luter je hab ghört nennen; und hat der Luter den fronlychnam und das blüt Christi ein testament genennt; sind beede recht und us dem mund Christi kummen. Das ein ist der wesentlich nam, das ander ein nam des bruchs und der übung. Der fronlychnam und blüt Christi sind ein ewig gemächt, erb oder testament; so man den ißt und trinkt, opfert man nit, sundern man widergedenkt und ernüweret das, so Christus einist gethan hat" (Werke I. S. 257.). Noch in demselben Jahre spricht Zwingli in einem Schreiben an Wyttenbach (opp. VII. p. 297.) und in der Schrift de canone missae (opp. III. p. 100.) aus, daß des Abendmahles Wesen die gläubige Aneignung des Opfertodes Christi sei, eine Seelenspeise zur Vereinigung mit Christo. Nie, bekennt Zwingli, habe er an die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi geglaubt. Nie habe er die Einsetzungsworte anders als allegorisch genommen. Das Verständniß der eigenthümlichen Allegorie in denselben sei ihm durch zwei Niederländer, Rhodius und Saganus, welche ihm die Schrift ihres Landsmannes Hoen (Hunius) über das Abendmahl übergeben haben, vermittelt worden. Er habe erkannt, daß in dem Ist der Tropus liege (ad Bugenhag. opp. III. p. 606. Walch XX. S. 651.). Zwingli hielt jedoch nach seinem eigenen Bekenntnisse (subsid. de eucharist. p. 330.) mit seiner Ueberzeugung an sich. Er entwickelte seine Ansicht im Zusammenhange zuerst Nov. 1524 in einem Briefe an Alberus, Prediger in Reutlingen (opp. III. p. 589 — 603.), den er schließlich beschwört, keinem Anderen diesen Brief mitzutheilen, als Einem, der lauter im Glauben stehe. Doch lasen diesen Brief, wie Zwingli selbst sagt, mehr als fünfhundert Brüder. Damals schwebte der Streit Luther's mit Karlstadt. Luther hatte Anfang des Jahres 1525 seine Schrift wider die himmlischen Propheten vollendet. Da glaubte nun auch Zwingli heraustreten zu müssen. Im März dieses Jahres erschien sein commentarius de vera et falsa religione, welcher die Abendmahlslehre ziemlich in derselben Weise, wie jenes Schreiben (das übrigens gleichzeitig gedruckt

ward), behandelt (opp. III. p. 239 sq.). Von dieser Darstellung erschien bald eine deutsche Uebersetzung: Ulrich Zwingli Meinung von dem Nachtmahl Christi, Wiedergedächtniß oder Danksagung, von drei Ungenannten (Walch XX. S. 568 ff.). Zu näherer Begründung der in diesen Schriften absichtlich rasch der Oeffentlichkeit übergebenen Meinung erschien noch in eben diesem Jahre das subsidium de eucharistia (opp. III. p. 329—356.). Den Schlüssel zum Verständnisse des Abendmahles findet Zwingli in dem Worte Christi Joh. 6. Habes, quo ordine simus rem adgressi, nempe Johannis sextum caput, veluti munitissimam fortissimamque aciem, praemittendo (ad Alb. p. 593.). Zwar ist hier nicht vom Abendmahle die Rede, sondern von der Aneignung des Todes Christi im Glauben. Aber im Gegensatze zu den Juden, die an einen Genuß des Leibes Christi dachten, hat Christus das entscheidende Wort gesprochen, daß das Fleisch kein nütze ist. Hic ergo murus aheneus esto: Caro non prodest quicquam (comment. p. 248.). An diesem Worte haben wir ein Richtmaß, nach dem die Einsetzungsworte müssen erklärt werden. Wenn das Ist an sich eigentlich und uneigentlich genommen werden kann, so nöthigt uns jener klare Ausspruch, es uneigentlich zu nehmen. Es steht im Sinne von bedeutet, wie in den Aussprüchen: Es ist das Passah (subsidium d. euch. p. 341.), die sieben fetten Kühe sind sieben fruchtbare Jahre, der Samen ist das Wort u. s. w. Die Nothwendigkeit der symbolischen Auslegung erhellt auch aus dem Parallelsatze: der Kelch ist das neue Testament, wo testamentum = signum testamenti steht. Der Kelch ist ein Zeichen des neuen Bundes, dessen Grund und Kraft das Blut Christi ist (comment. p. 258.). Brot und Wein sind also Symbole des Leibes und Blutes Christi. Und zwar ist hier nur von dem geopferten Leibe Christi die Rede. Nach des Herrn eigenen Worten ist das Abendmahl ein Gedächtniß des Todes Christi. Der Genuß des Leibes Christi an sich kann uns nichts helfen; nur der für uns gestorbene Leib giebt dem, welcher auf Christi Tod seine Zuversicht setzt, einen geistlichen Segen. Caro Christi comesa gignere aliud haud potest quam carnem. Sed caro pro nobis mortua eum, qui ejus morte nititur, spiritualem facit, nempe dei filium (ad

Alb. p. 594.). Wenn Paulus den gesegneten Kelch die Gemeinschaft des Blutes nennt, so will er damit sagen, daß die, welche den Kelch trinken, eine Gemeinschaft der an Christi Blut Glaubenden sind, wie die, welche das Brot genießen, ein Leib sind. Von einem Genusse des Leibes Christi im Abendmahle weiß also die Schrift nichts. Man mache denselben nicht zur Sache des Glaubens. Der Glaube, welchen der Geist Gottes in uns wirkt, kann nicht nach Belieben jede unmögliche Sache ergreifen. Eine sinnliche Erfahrung kann nicht Gegenstand des Glaubens sein. Genießt man den Leib Christi, so braucht man es nicht zu glauben, so muß die sinnliche Erfahrung dafür einstehen. Ist aber der Leib Christi nicht Gegenstand sinnlicher Erfahrung, so kann er überhaupt nicht gegenwärtig sein. Zu sagen, daß wir den Leib Christi geistlich genießen, ist ein Widerspruch. Und was sollte auch der Genuß des Leibes Christi helfen? Weit entfernt, den Glauben zu befestigen, muß solch eine Unglaublichkeit nur Zweifel erwecken. Confutavimus, jam ut speramus, ***insulsam istam*** de corporali carne ***opinionem,*** ubi tamen hoc solum obtinere volumus, quod corporalem et sensibilem Christi carnem edi — ***non modo impium sit sed etiam stultum et immane, nisi apud ἀνθρωποφάγους degas*** (comment. p. 251.). Auch weiß die alte Kirche nichts davon. Tertullianus, Origenes, Hilarius, Augustinus und andere Väter beweisen, daß diese Ansicht nicht erst jetzt aufgestellt worden ist.

Diese Aufstellungen Zwingli's fanden ihren ersten lutherischen Gegner an Bugenhagen, welcher im Jahre 1525 in einem Sendschreiben an Heß in Breslau (Contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis epistola Johannis Bugenhagii Pomerani. Spirae. 1525. Walch XX. S. 641.) in geradem, aber etwas sicherem und herabsehendem Tone die uns aus dem Bisherigen bekannte lutherische Lehre entgegensetzte. Er stellt Zwingli mit Karlstadt auf eine Linie: was Karlstadt aus dem Dieß nach Zwingli's eigenem Urtheil nicht gewinnen konnte, will dieser dem Ist entnehmen. Daß das Ist = bedeutet sein kann, ist nicht die Frage, sondern ob es hier in diesem Sinne stehen kann, wo von keinem Traum die Rede ist, wo drei Evangelisten und Paulus dieß Wort übereinstimmend haben. Des

Herrn Wort, daß das Fleisch kein nütze ist, vermag gegen den Genuß des Leibes Christi nichts, da Christus nicht von seinem Fleische spricht, sondern von dem fleischlichen Sinne der Jünger. Daß Zwingli uns Fleischfresser nennt, ist eine Gotteslästerung. Die Gemeinschaft des Leibes, des Blutes Christi 1 Kor. 10, 16. heißt soviel wie Austheilung des Leibes und Blutes. Das Brot an sich macht nicht die Genießenden zu einem Leibe, denn wie kann das ein Brot sein, welches ihr zu Breslau und wir zu Wittenberg essen, sondern der eine Leib im Brote. Der Kelch heißt das neue Testament, sofern in ihm Vergebung der Sünden ist. Die kann in ihm aber nur dann sein, sofern das Blut Christi in ihm ist. Wenn Paulus die Unwürdigen für schuldig erklärt des Leibes Christi, weil sie nicht unterscheiden den Leib des Herrn, so ist hier doch nicht von einem bedeuteten Leibe die Rede. Zwingli antwortete in demselben Jahre in seiner responsio ad Bugenhagii epistolam (opp. III. p. 604 sq.) sehr ruhig, bescheiden, elegant, mit feinen Ironien.

Mittlerweile war für die symbolische Ansicht ein Mann in die Schranken getreten, der zwar nicht Zwingli's Originalität und Thatkraft hatte, ihm aber an Reife, Ruhe, Gründlichkeit und Klarheit überlegen war, nämlich Oekolampadius. Er entwickelte seine Abendmahlslehre in: De genuina verborum Domini: Hoc est corpus meum juxta vetustissimos auctores expositione liber. 1525, welche Schrift er in einem besonderen Briefe den schwäbischen Predigern des Evangeliums (dilectis in Christo fratribus per Sueviam Christum annunciantibus) zueignete. Diese Schrift sucht vor Allem die Meinung zu zerstreuen, daß das Abendmahl ein der prüfenden Vernunft unzugängliches Geheimniß sei. Das Sakrament steht überhaupt nicht auf gleicher Linie mit den wirklichen Glaubensgeheimnissen. Insbesondere ist das Abendmahl nur vom Aberglauben mit einem geheimnißvollen Zauberschein umhüllt worden. Kein Schriftwort ist vorhanden, worin es ein Geheimniß genannt würde. Im Gegentheil finden wir, daß die Apostel bei der Einsetzung nicht die geringste Verwunderung zeigen. Die ganze alte Kirche sah in ihm nur ein Symbol des Leibes Christi. Kein anderes Resultat bietet eine gesunde Schriftauslegung. Leib ist so viel wie Zeichen des

Leibes, wie schon Tertullianus gesagt hat. Die Zulässigkeit der symbolischen Auslegung kann aus vielen Stellen belegt werden. So heißt 1 Mos. 17. die Beschneidung ein Bund, von dem sie doch nur ein Zeichen ist; so steht 2 Mos. 12. Passah im Sinne von Zeichen der Uebergehung; so heißt es von Johannes dem Täufer, er sei Elias, von Johannes dem Apostel, er sei Mariens Sohn, jedenfalls im figürlichen Sinne; so heißt Christus 1 Kor. 10. der Fels, da der Fels doch nur Christum bedeutet. Ganz so erscheint der heilige Geist als Taube, feurige Zungen, Odem, welche doch nur Zeichen desselben sind. Ist also die Möglichkeit der figürlichen Auslegung nicht zu bezweifeln, so ist sie in diesem Falle schon durch den Zusammenhang des Abendmahles mit einer symbolischen Handlung, dem Passahmahle, nahe gelegt. Christus sagt ja ausdrücklich, daß wir das Abendmahl zu seinem Gedächtniß halten sollen. Sie ist aber nothwendig, weil die eigentliche Auslegung eine Ungereimtheit bietet. Wenn es gewiß ist, daß Christi Leib im Himmel ist, so ist es eben deshalb unmöglich, daß derselbe zugleich auf Erden im Brote kann genossen werden. Wie soll ein Körper im anderen sein können? Und welchen Nutzen soll der Genuß des Fleisches haben, da der Seele nur Geistliches helfen kann, für den Leib allein aber Niemand das Abendmahl wird bestimmt halten wollen? Wenn man auch des Herrn Wort, daß das Fleisch kein nütze ist, von dem fleischlichen Verstande will nehmen, so liegt doch darin (da Christus eben die Meinung, daß man sein Fleisch fleischlich essen solle, dem fleischlichen Sinne zuschreibt) der Gegensatz gegen den mündlichen Genuß seines Leibes.

Diese Schrift fand in dem Kreise, an welchen Oekolampadius sie zunächst gerichtet hatte, eine ganz andere Aufnahme, als er gedacht hatte. Vierzehn schwäbische Prediger, zu Schwäbisch Hall versammelt, beauftragten Johann Brenz, in ihrem Namen in einer Schrift einen nachdrücklichen Gegensatz gegen jene Lehre auszusprechen. Vergebens rieth Bucerus zum Schweigen. Ihr habt das Feuer angezündet, schrieb ihm Brenz, sollen wir es nicht löschen, oder überhaupt nicht für Feuer halten? Im Oktober ging das sog. *Syngramma* an Oekolampadius ab. Eigentlich ein Sendschreiben, war es zunächst nicht

für den Druck bestimmt. Es erschien aber bald genug, zuerst lateinisch, später auch deutsch (lat. b. Pfaff, acta et scripta publ. eccl. Wirtemb. p. 153 sq., deutsch b. Walch XX. S. 667 ff.). Diese Schrift ist, bei aller Anerkennung, welche dem ehemaligen Lehrer und Freund gezollt wird, in einer gewissen Erregtheit und in scharfem Tone geschrieben. Jene mag zum Theil der etwas animosen Natur des schwäbischen Reformators zugerechnet werden. Im Ganzen hat aber derselbe gewiß nicht bloß, wie er selbst sagt, die Gedanken, sondern auch die Stimmung und Stellung seiner Freunde getreu wiedergegeben. Was war es nun, was diesem Gegensatze zu Grunde lag? Die positive Ansicht, welche hier dem Oekolampadius entgegengesetzt wird, steht ihm in der That gar nicht so fern. Brot und Wein sind allerdings zunächst nur Zeichen, sie sind aber das, was sie bedeuten, wirklich durch das Wort. Das Wort ist nicht ein bloßes Zeichen, sondern schließt die Sache ein. Wenn Christus spricht: Friede sei mit euch, oder: Dir sind deine Sünden vergeben, so bringt dieß Wort wirklich Frieden, wirklich Vergebung der Sünden. Das Evangelium ist nicht ein bloßes Wort, sondern eine Kraft Gottes zur Seligkeit. Das Wort Gottes, welches über die Elemente gesprochen wird, schließt den Leib Christi wirklich ein. Verbum ad panem fert id quod in se continet. Continet autem corpus Christi verum corporale, proinde fert et corpus ad panem. Hiermit erledigen sich alle Einsprüche des Oekolampadius. Wer will leugnen, daß der zur Rechten Gottes erhöhte Christus im Worte gegenwärtig ist? Im Worte ist auch sein Leib gegenwärtig. Das eine Wort, das in so viele Ohren zugleich dringt, mag auch Christi Leib Vielen zugleich mittheilen. Das Wort mag den Leib in das Brot bringen, ohne den Gesetzen der Körper zu unterliegen. Der Genuß des Leibes im Worte ist ein geistlicher und kein fleischlicher. Er ist nur für gläubige Seelen. Das ist ja überhaupt des Glaubens Art und Kraft, seinen Gegenstand wirklich zu ergreifen. Wer an Gott glaubt, dem ist Gott auch gegenwärtig. Wer an das Blut Christi glaubt, der genießt es, wie Oekolampadius selbst sagt. — Es ist nun zu unterscheiden, was die schwäbischen Prediger haben beweisen wollen, und was sie bewiesen haben. Beweisen wollten sie eine wirk-

liche Gegenwart des Leibes Christi. Bewiesen haben sie eine bloß verbale Gegenwart. Wie viel hier Selbsttäuschung mag gewaltet haben, ist schwer zu sagen. Jedenfalls standen sie mehr dem Willen, als der Sache nach auf Luther's Seite. Auch Luther legt den Nachdruck auf das Wort. Das Wort aber schließt ihm nicht den Leib ein, sondern hat ihn außer sich als Pfand und Siegel. Und des Wortes Inhalt ist ihm nicht sowohl der Leib (wenn schon dieß auch), als das neue Testament, dessen Wesen Vergebung der Sünden ist. Während Luther also auch dem Unwürdigen den Leib Christi zu Theil werden läßt, erkennt er des Wortes Kraft nur dem Gläubigen zu. Nach diesen aber empfangen den Leib Christi, welchen das Wort einschließt, nur die Gläubigen. Das, was die Syngrammatisten bewiesen haben, steht sachlich der Lehre der Schweizer viel näher. Oekolampadius erklärte in seiner Antwort den Gegensatz für einen bloßen Wortstreit. So steht indeß die Sache auch nicht. Abgesehen davon, was die schwäbischen Prediger beweisen wollten, so hat ihnen das Wort eine ganz andere Bedeutung, als welche es für Oekolampadius und Zwingli hatte. Diese sahen das Wort faktisch im Zeichen. Das Zeichen ist ihnen eine Form des Wortes. Jene aber unterscheiden zwischen Wort und Zeichen. Des Zeichens Substanz ist das Wort. Das Wort aber trägt die Sache in sich. Die Schweizer legen beim Abendmahle den ganzen Nachdruck auf den Glauben. Die Schwaben auf das Wort. Man kann nicht in Abrede stellen, daß die Schweizer durch Potenzirung des Glaubens eine Art Gegengewicht zu gewinnen suchen für die aufgegebene Realität des Leibes. Sie wollen den Leib Christi nicht. Die Schwaben suchen den Leib Christi durch Potenzirung des Wortes präsent zu machen. Sie wollen den wahren Leib. Der letzte Grund aber des scharfen Gegensatzes, welchen die Schwaben gegen die Schweizer erheben, liegt principiell in einer anderen Stellung zu Schrift und Kirche. Durch das Syngramma geht die Stimme der Indignation über die Willkür der Schriftauslegung, die flachen Verstandesgesichtspunkte, kurz den rationalistischen Geist des Oekolampadius. Hier kämpft das Syngramma durchweg siegreich. Treffend zerstört es die Belegstellen, auf die sich Oekolampadius berief; es

weist so tief als evident die Hohlheit des Argumentes nach, daß, wenn die Sakramente so wesentlich wären, sie dem alten Bunde nicht dürften gefehlt haben; es zieht schlagend die Konsequenzen, zu denen die Anschauungsweise des Gegners führen müsse.

Oekolampadius erwiederte in einem *Antisyngramma* (1526). Es konnte ihm nicht schwer werden, das Argument vom Worte niederzuschlagen. Es geschieht mit großem Scharfsinn. Aber es geschieht auch nicht ohne thatsächlich zu beweisen, daß die Anklage der Syngrammatisten auf Ausflachung der Tiefen des Wortes Gottes gegründet waren. Das Wort beim Abendmahle ist nichts weiter als eine Erklärung des Zeichens, das bei der Feier des Abendmahles nicht mehr Kraft hat als sonst. Des äußeren Wortes Wesen ist der innere Begriff. Das äußere Wort kann nur wecken das innere Wort. Im äußeren Worte ist nicht der Geist. Christus wirkt ganz unabhängig von ihm. „Das äußere Wort giebt nicht den Glauben, aber Christus giebt ihn; es tröstet nicht, Christus tröstet; es ehret nicht, es erleuchtet nicht; aber unser innerlicher, heimlicher, himmlischer Lehrer ist Christus." Wie die Taufe nichts weiter ist als ein Zeichen der Wiedergeburt, so daß weder der heilige Geist, noch die Gnade, durch welche wir wiedergeboren werden, an das Wasser gebunden ist, so ist auch das Abendmahl nur ein Mahl des Gedächtnisses Christi. Es heißt die Gemeinschaft des Leibes Christi, wie uns eine Testamentsurkunde in Gemeinschaft mit dem Erbgute setzt. Der Unwürdige ist schuldig des Leibes Christi, nicht weil er ihn ißt, sondern weil er nicht glaubt an die Kraft des Todes Christi. Im Zeichen verunehrt man auch die Sache. Daß Christi Leib nicht wirklich gegenwärtig ist, ruht auf dem unumstößlichen Satze, daß Christi Leib im Himmel ist zur Rechten Gottes. Ein Wunder wäre es, größer als die Erschaffung der Welt und die Menschwerdung des Sohnes. Ein Sakrament ist seinem Begriffe nach nur ein Zeichen. Wenn Christi Leib in jedem Brote wäre, so müßte es viel Christi geben. Wenn im Abendmahle der Leib wirklich gegenwärtig wäre, so würde ja ein wesentlicher Unterschied zwischen den neutestamentlichen und den alttestamentlichen entstehen. Zwischen beiden ist aber kein anderer Unterschied, denn daß jene bedeuten, Christus werde kommen, diese, er

sei gekommen. Endlich ist der Genuß des Leibes Christi ohne Nutzen. Was das Gedächtniß und der Glaube an das Leiden Christi nicht ausrichtet, das wird der Leib im Brote nicht vermögen.

Unterdessen hatte sich auf verschiedenen Punkten Deutschlands Widerspruch gegen diese Lehre erhoben. Theobald Billikanus, Prediger in Nördlingen, bekannte sich 1525 in einem würdig und gründlich geschriebenen Briefe an Urbanus Rhegius (de verbis coenae dominicae et opinionum varietate) zur wörtlichen Auslegung der Einsetzungsworte, um von demselben eine beipflichtende Antwort zu empfangen. Der klassisch gebildete nürnberger Patricier Wilibald Pirkhaimer opferte die Erinnerungen der Freundschaft der Pflicht, eine Lehre zurückzuweisen, in der er die Frucht willkürlicher Auslegung, anmaßender Vernunft, unberechtigten Abweichens von der Gemeinüberzeugung der Kirche, grober Mißverständnisse sah (de vera Christi carne et vero ejus sanguine ad Jo. Oecolampadium responsio). Daß Luther das Wort nehmen werde, war von seinem Charakter und seiner Stellung zu erwarten. Dieß suchten die Straßburger, welche sich auch jetzt zur Vermittlung berufen hielten, zu verhüten. Noch im Jahre 1525 überbrachte der straßburger Professor Georg Chaselius einen Brief, der auf das Dringendste zum Frieden rieth. Luther aber schrieb (de Wette III. S. 44.): „Entweder sie oder wir müssen irren und die Einen von Beiden des Satans Diener sein.“ Bei diesem Stand der Sache legte sich der unvermeidliche Friedensstifter Bucerus auf eine andere Form, die Wittenberger zu gewinnen. Er wußte in seine lateinischen Uebersetzungen von Luther's Kirchenpostille und Bugenhagen's Erklärung der Psalmen seine Abendmahlslehre einzuspielen, was natürlich nur gereizte Erklärungen von Luther und Bugenhagen zur Folge hatte.[1] Ein charakteristisches Vorspiel späterer Unionspraxis. Nachdem Luther in einem Schreiben an die

1. Luther schrieb an den Buchdrucker Secerius in Basel (dasselbe auch an Herwagen in Straßburg) einen Brief, in dem er auf das Bitterste sich über Bucer's Verfahren, über die Abendmahlslehre der Schweizer überhaupt ausläßt. Dieser Brief ist nicht, wie de Wette (III. S. 201.) meint, vom Sept. 1527, sondern 1526, wie ja daraus erhellt, daß ihn Zwingli in der amica exegesis weitläuftig kommentirt.

Reutlinger (de Wette III. S. 79.) die Sache der Schweizer schon verworfen hatte, erklärte er sich zuerst öffentlich in der Vorrede zu Agricola's deutscher Uebersetzung des Syngramma gegen die Schweizer (Walch XX. S. 721 ff.). Die Unwahrheit der Abendmahlslehre Karlstadt's, Zwingli's und Oekolampadius's erhellt schon aus dem Widerspruch, in dem sie unter einander stehen. Sie bleiben nicht bei einerlei Grund. Statt bei den Einsetzungsworten zu bleiben, kommt dieser flüchtige, schwebende Geist auf Joh. 6. „Das ist eine rechte Satanskunst so zu schweben, wie die Nachtbrände fahren des Abends auf dem Felde." Sie nehmen nicht die Schrift wie sie ist, sondern „kommen zur Schrift getrollet, suchen, wie sie ihren Sinn in die Schrift hineintragen und die Schrift auf ihre Meinung ziehen. Da hebt sich's denn; da müssen die Worte nicht zu verstehen sein, wie sie von Art lauten; man muß dehnen und biegen, da ein τοῦτο, da ein significat, da eine figura, da die Worte umkehren, da den Text versetzen, da den Text mengen wie eine Karte: Siehe da kommen die Sekten her." Mit ihrem subsidium und antisyngramma ist die Sache noch nicht gemacht. „Verführen mögen sie viel, aber gründlich nichts ausrichten." Gegen alle diese Bestreiter seiner Lehre suchte sich Oekolampadius zu rechtfertigen. Mit besonderer Ausführlichkeit antwortete er Billikanus. Pirkhaimer'n entgegnete er zweimal. Auch Luther'n blieb er die Antwort nicht schuldig. Am Schlusse seines Sendschreibens fordert er ihn auf, doch nicht länger zu schweigen. Aber der Geist werde ihn wohl verlassen haben. Kehre er wieder, so möge er dann auftreten und lehren. Nur alle Scheltworte möge er in Wittenberg lassen.

7. So war denn der entscheidende Kampf zwischen den Schweizern und Luther eingeleitet. Stehen wir einen Augenblick still, um uns zu fragen, ob wir den Standpunkt haben, von wo aus wir Alles im rechten Lichte sehen mögen. Bei der Darstellung eines Kampfes, der von so außerordentlichen Männern mit so großen Mitteln für eine so hochwichtige Sache mit einem so entscheidenden Erfolge ist geführt worden, scheint mehr als je die Forderung der Objektivität, Gerechtigkeit, Unparteilich-

keit erhoben werden zu müssen. Soll dieß heißen, daß der Darstellende jeder Partei das Wort gönnen, sich in jede Richtung hineinleben, jede Auffassung von dem Punkte ihrer Kraft aus ansehen, kurz jeder Partei gerecht werden müsse, so ist nicht nur nichts dagegen zu sagen, sondern Pflicht, sich recht sagen zu lassen. Soll dieß aber heißen, daß die Darstellung ohne alles Urtheil bloß referiren solle, so müssen wir widersprechen. Schon um zu wissen, was auszuwählen, was wegzulassen ist, muß der Darstellende ein Urtheil über Wesentliches und Unwesentliches haben. Ohne über die Fragen, welche hier zur Sprache kommen, selbst geurtheilt zu haben, wird er sich nicht einmal in einen Standpunkt hinein versetzen können. Ohne einen festen Standpunkt wird er nicht im Stande sein, Ruhe, Sicherheit, Einheit in seine Darstellung zu bringen. Planck mag uns zum Beispiel sein, dieser vielgerühmte Repräsentant unparteiischer Darstellung. Er setzt seine Meisterschaft dahin, nicht bloß zu berichten, sondern die Erscheinungen aus ihren Lebenszusammenhängen zu begreifen. Nie aber ist es die innere Kraft des Lebens selbst, sondern rein äußerliche Gesichtspunkte und Zwecke, aus denen er Alles begreift. Er erklärt das Größte immer aus dem Kleinsten. Die Dreistigkeit der Aufklärung, welche alle Größen des Lebens auf ihre dürftigen Begriffe reducirte, findet ihre Rechnung in dieser pragmatischen Kunst, von der unser Dichter so wahr sagt:

Was man den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.
Da ist's denn oft ein wahrer Jammer,
Man läuft beim ersten Blick davon:
Ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer
Und eine Haupt- und Staatsaktion
Mit trefflichen pragmatischen Maximen,
Wie sie den Puppen wohl im Munde ziemen.

Die Unparteilichkeit Planck's in der Darstellung des Abendmahlsstreites besteht darin, daß er in seiner theologischen Flau- und Flachheit instinktartig für die Seite sich entscheidet, wo es am nüchternsten, verständigsten, breitesten, humansten zugeht. Sein entschiedener Günstling ist Oekolampadius. Er schließt den ersten Abschnitt des Streites mit den Worten: „Unerwähnt mag

von jetzt an immer bleiben, was sonst zu nichts dienen würde, als nur die Hauptpersonen im Streit als Menschen sichtbarer auszustellen. Es wird ohnehin zu Aufklärung des Streites selbst noch oft unvermeidlich sein; aber eben deswegen mag hier die verdrießliche Nebengeschichte ihren ersten Abschnitt finden, weil der Anblick, den sie uns bietet, in die Länge zu widrig wird. Es ist Zeit, daß wir den edlen, großmüthigen, durch keine andere Leidenschaft als Wahrheit angefeuerten Luther wieder in einem anderen Wirkungskreis suchen; denn in diesem zeigt er sich nicht." Soll geurtheilt werden: wahrlich Planck war nicht der Mann dazu.

Eine beurtheilende Entwickelung giebt Ebrard, welche im Allgemeinen gründlicher ist als das, was wir seither von ihm berücksichtigt haben. Sie ist aber durchweg zu subjektiv. Sie ist nicht Geschichte, sondern Apologie der reformirten Lehre. Die Charakteristik der lutherischen Abendmahlslehre ist eben so ungründlich als ungerecht. Der Verfasser giebt sich fortwährend Mühe, Luther'n Schattenseiten abzulauschen. Mit dem Mißfallen, das er an Luther's Auslassungen bezeugt, stimmt es schlecht, daß er dem Leser immer von Neuem Sammlungen derselben vorlegt. Er tadle sie: aber er komme über diesen Punkt auch einmal hinweg. Keine Anerkennung für die Fülle von Geist, Tiefe, Wahrheit, die Luther in diesem Streite entwickelt hat. Dagegen werden die unbedeutendsten Gedanken Zwingli's in den Himmel gehoben. Und doch fühlt man sich nicht selten aufgefordert, sich Zwingli's anzunehmen gegen die Gedanken, mit welchen ihn sein Apologet beschenkt. Wir sind in der seltsamen Lage, uns gegen diesen reformirten Theologen des Oekolampadius annehmen zu müssen, den Ebrard zum Lastträger des Rationalismus in der Lehre der Schweizer macht, da er in dieser Beziehung nicht höher und tiefer steht als Zwingli, an wissenschaftlicher Kraft ihm aber überlegen ist, das Lob dagegen, welches er dem Standpunkte des Syngramma ertheilt, ablehnen zu müssen.[1]

1. Es ist wohl hier der beste Ort, mit Ebrard im Einzelnen etwas abzurechnen zur Begründung des im Texte gefällten Urtheils. Wir haben oben gesehen, daß der Sermon von dem hochwürdigen Sakrament einer

Wir haben unsere Darlegung gleich im Anfang als eine solche, welche urtheilen wolle, angekündigt (S. 267.). Nach den Resul-

---

vorübergehenden Entwickelung Luther's angehört. Ebrard macht ihn zur Hauptquelle. Wir haben gesehen, daß Luther nicht in der leiblichen Vereinigung mit Christo, sondern in der Aneignung der Vergebung der Sünden den Zweck des Abendmahles findet. Nach Ebrard (S. 118.) ist für Luther das Wesentliche des Abendmahles die Vereinigung mit dem Verklärten. „Die Beziehung auf den Tod wirft Luther völlig hinweg" (S. 114.). „Je weniger ihm die objektive Thatsache des Heils, der Tod Christi, nahe getreten war, desto mehr mußte er unmittelbar nach mystischer Vereinigung mit dem verklärten Christo verlangen" (S. 121.). Wir haben gesehen, daß Luther gegen den Zug seines natürlichen Menschen, allein weil die Schrift es ihm sagte, die Gegenwart des Leibes Christi lehrte. Ebrard weiß aber, daß die Gründe, die ihn dazu bewogen, „rein scholastischer Art" waren (S. 118.), so daß seine Lehre nur eine „modificirte Verwandlungslehre" ist, welche „dem derben Manne zusagte, dem alles Geistliche sich verleiblichte, dem auch das Feinleibliche sogleich zum Grobleiblichen ward, wie ihm ja auch der Teufel selbst von Angesicht erschien" (S. 121.). Aus der Schrift Wider die himmlischen Propheten erfährt der Leser außer einer Anzahl starker Ausdrücke in derselben wenig. Daraus würde ich mir aber nicht erlauben zu schließen, daß Ebrard selbst nicht viel Notiz genommen habe von dieser Schrift, die selbst Planck bewunderte. Allein S. 276. sagt Ebrard: „So lange Luther seinerseits in trüber Unklarheit lehrte: man esse Jesu verklärten Leib mündlich zur Vergebung der Sünden, so lange hatte Zwingli vollkommen Recht zu behaupten, daß diese durch Jesu Tod erworben sei und nicht durch mündliches Essen erworben werde. Ein Anderes wäre gewesen, wenn Luther die objektive Erwerbung der Sündenvergebung von der subjektiven Aneignung derselben durch Lebensgemeinschaft mit Christo unterschieden hätte" (S. 276.). Man erstaunt, daß Ebrard eine Unterscheidung bei Luther vermißt, welche derselbe in der genannten Schrift weitläuftig entwickelt, wie wir gesehen haben (S. 325.). Ja Ebrard sagt S. 280. selbst referirend: „Die Vergebung der Sünden sei durch Christi Tod erworben, werde aber durch mündliches Essen seines Leibes angeeignet." Wie wenig muß sich Ebrard überlegen, was er schreibt. In diesem kurzen referirenden Satze, der einen früheren Satz aufhebt, ist derselbe Fehler, der in diesem ist, nämlich die Angabe, daß bei Luther das mündliche Essen die Vergebung der Sünden aneigne, da er doch in eben der Stelle, aus welcher Ebrard referirt (Großes Bekenntniß S. 183—187.), sagt: „Daß er aber sagt: Wenn man lehret, daß Christus Leib leiblich essen vergebe die Sünden u. s. w., das sei wider den Glauben: antwort ich: Das halt ich wahrlich auch; ja ich hab wohl mehr gesagt, nämlich daß Christus Leib leiblich essen, ohne Geist und Glauben Gift ist. Worauf antwort nun der Geist oder wider wen ficht er?" Ebrard schreibt stehend (S. 373. 415. 437. u. ö.) Luther'n die Lehre zu, daß der Leib Christi räumlich im Brote sei, da er doch hätte wissen sollen, daß Luther in Marburg diese Insinuation nachdrücklich zurückwies und in seiner letzten Schrift über das Abendmahl (Kurzes Bekenntniß Erl. A. XXXII. S. 408.) den für einen Unsinnigen erklärt, der ihm Solches aufbürde. Der Leser mag richten, ob Ebrard den Luther, über welchen er so hochfahrend urtheilt, verstanden hat. Noch auf zwei Seitenäußerungen Ebrard's will ich kurz eingehen. Ebrard behauptet S. 236., Luther habe bei seinem ersten Auftreten gegen die Schweizer deren Schriften nicht gelesen gehabt, und entschuldigt ihn ironisch deshalb. Womit kann denn Ebrard dieß belegen? Es ist eine Behauptung aus inneren Gründen. Aus der Luft, muß ich antworten. Daß man in Wit-

taten des ersten Buches müssen wir die Lehre der Schweizer für schriftwidrig; nach dem, was wir im vorigen Kapitel gefunden haben, ihre Behauptung, mit der alten Kirche übereinzustimmen, für unrichtig erklären. Die rationalistische Grundlage ihrer Argumente gegen die Präsenz des Leibes und Blutes Christi wird keine Apologie verdecken können. Wir wollen die offenkundige Leidenschaftlichkeit, mit der Luther in diesem Kampfe geschrieben hat, nicht vertreten, aber auch nicht vergessen, was Mathesius hierüber so schön gesagt hat. „Große Leute haben hohe Gedanken und ihre sonderliche Anfechtung, darin wir Einfältige uns nicht alleweg schicken können, Moses zerwirft in seinem Zorn die Tafeln, St. Paulus giebt den korinthischen Blutschänder dem Teufel. Zwar hat es unserm Doktor oftmals herzlich wehe gethan, daß seine Schriften so rauschen wie der Platzregen, und wünschte vielmals, daß er so fein sachte und lieblich könnte regnen, wie Herr Philippus und Brentius, aber einerlei Geist hat mancherlei Wirkung, und wir, die wir Landstraßen oder gemeine Fußpfade reisen, sollen denen nicht nachsetzen, die querfeldein durch Wasser, Wälder, Berg und Thal ihre Wege nehmen, viel weniger sollen wir von großer Leute Ernst, Brunst, Eifer, Heftigkeit leichtlich urtheilen: sie haben ihre Seigersteller und Schirrmeister bei sich im Herzen, das herrscht oft über sie, bringt sie auf, treibt sie fort und führt sie, wohin sie nicht gedenken und lenkt ihre Reise wunderbarlich hinaus, daß sich Jedermann darüber zu kreuzigen und zu segnen hat." Luther hatte das Feuer nicht entzündet. Es mußte gelöscht werden. Aber doch wahrlich nicht damit, daß man, wie die Straßburger riethen, die Frage schweben ließ. Daß Luther den Beruf, ja die Pflicht hatte, ein Wort zu reden, wird man wohl nicht leugnen wollen.

---

tenberg Notiz nahm von der Schweizer Schriften, beweist Bugenhagen's Angriff. Die Schrift Zwingli's gegen Bugenhagen hatte Luther, wie er in Daß diese Worte u. s. w. (S. 37.) selbst sagt, gelesen. An die Reutlinger (de Wette III. S. 82.) schreibt Luther: „Ich habe ihre Bücher gesehen, aber da sie es nicht besser wollten machen, wären sie billig daheime geblieben." Die öfter bei Luther und den Seinen sich äußernde Indignation, daß Zwingli die Bekenner seiner Lehre Fleischfresser und Blutsäufer genannt habe, nennt Ebrard eine falsche Beschuldigung (S. 239.). Sie findet sich aber wörtlich im commentarius p. 251. und in: Daß diese Worte u. s. w. (Werke II. Abth. 2. S. 60.).

Wie anders aber konnte er den Schweizern gegenüber reden, denn als er Karlstadt gegenüber sich erklärt hatte. Er mußte den Schweizern entgegentreten. Er mußte es, nicht um seine Meinung durchzusetzen, sondern um Gottes Wort und Gottes Sache zu behaupten. Die, welche es ihm nicht verzeihen können, daß er den Schweizern nicht sofort beistimmte, oder doch erklärte, es komme auf die Verschiedenheit der Ueberzeugung nicht an, die bedenken nicht, daß Luther vor Allem ein Herz haben mußte für die katholische Kirche, welche er in seinem Kampfe mit der römischen suchte. Wir haben gesehen (S. 172.), welchen Werth Luther auf die Uebereinstimmung mit der altkatholischen Lehre legte. Adoptirte er die Lehre der Schweizer, oder erkannte ihr wenigstens das Recht zu sein in der evangelischen Gemeinschaft zu, so mußte er es aufgeben, mit der römischen sich je auf Grund der altkatholischen Lehre einigen zu können. Es ist keine Kirche denkbar ohne ein Bekenntniß vom Abendmahle. Steht das Bekenntniß fest, so berührt eine theologische Kontroverse nicht unmittelbar den Grund der Kirche. Hier aber war die Frage, welche Lehre in das Bekenntniß der Kirche übergehen sollte. Hier nachgeben, hieß die Zukunft der Kirche verrathen. Es handelte sich um das, wovon die Kirche in Zukunft leben sollte. Und wie Luther in seiner Sache nur Gottes und der wahren Kirche Sache sah, so bekämpfte er auch nicht des Gegners Person, sondern sein Princip. „Gott weiß, daß ich mit solchen groben Gleichnissen nicht zu nahe treten will dem Zwingel, sonderlich dem Oekolampad nicht, welchem Gott viel Gaben hat geschenkt für viel anderen, und mir ja herzlich für den Mann leid ist. Ich sehe auch auf sie nicht in solchen Reden, sondern allein auf den hoffärtigen spöttischen Teufel, der sie betrogen hat. Denn er soll und muß Gottes Wort unterliegen.“ (Daß diese Worte u. s. w. S. 34.). Von Anfang an nahmen die Gemeinden ein reges Interesse an diesem Kampfe. Es war ja nicht ein entfernter Lehrpunkt, sondern eine Hauptlehre; nicht eine schwierige theologische Distinktion lag vor, sondern ein auch dem geringsten Verstand zugänglicher Gegensatz; es handelte sich nicht um eine Lehre allein, sondern um den höchsten Moment des Christenlebens, den Höhenpunkt des Gottesdienstes. Man mag Mathematikern, Philologen,

Philosophen u. s. w. wissenschaftliche Ruhe zur Pflicht machen: in Sachen des Reiches Gottes hat der Eifer für das Haus Gottes (Joh. 2, 17.) sein Recht. Gedanken Gottes, die in's Leben schlagen sollen, mögen im Munde Berufener auch das Feuer des Lebens athmen. Der Mann, dessen Person ganz aufging in seine Sache, durfte persönlich reden, wo ein Anderer sich sachlich zu halten hat.

Wenn wir in diesem Kampfe die Wahrheit wesentlich auf Luther's Seite sehen, so sagen wir damit nicht, daß wir alle seine Argumente für richtig, alle Seitenaufstellungen für unumstößlich halten. Wir werden, wie wir es oben thaten, offen sagen, wo wir ihm nicht folgen können. Denn er ist nicht der Mann, der geschont zu werden braucht. Und seine Sache hat nur die Flachheit und Halbheit, nicht das Schwert des Geistes zu fürchten, welches ist das Wort Gottes.

8. Zwingli dachte nun daran, seiner Lehre volksthümliche Grundlage und erweiterte Anerkennung zu erwerben. Er stellte sie (1526) in seiner klaren Unterrichtung vom Nachtmahl Christi, wie der Titel sagt, für die Einfältigen dar, daß sie mit Niemandes Spitzfindigkeit hintergangen werden möchten (Werke II. Abth. 1. S. 426 ff.). Sein Schweizerdeutsch ist einfach, herzlich, derb, oft keck. Dem Meister des Hochdeutschen erschien es freilich „filzig." Nachdem Zwingli im ersten Artikel die katholische und lutherische Lehre widerlegt hat, begründet er im zweiten die seine mit den uns im Wesentlichen schon bekannten allgemeinen Gesichtspunkten, denen im dritten seine exegetische Beweisführung, im vierten der Abweis einiger Seiteneinsprüche folgt. Zwingli nahm in Deutschland die seiner Lehre günstigen Kombinationen sorgfältig wahr. Nach Nürnberg erbot er sich selbst zu kommen. Die nürnberger Prediger, an ihrer Spitze Osiander, setzten aber seinen Anmuthungen starke Antworten entgegen. Daran ließ es nun Zwingli, als er seine Bemühungen vereitelt sah, auch nicht fehlen. In drei Jahren, schrieb er an Osiander, werde seine Lehre in Italien, Spanien, Frankreich und Deutschland herrschen. In ähnlicher Absicht schrieb Zwingli an die Eslinger, unter sehr starken Auslassungen über seine Gegner. Jakob Strauß, ein badenscher

Prediger, schrieb (Juni 1526) eine Schrift Wider Zwingli Irrthum, die wahrhaftige Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Sakrament betreffend (Walch XX. S. 1345 ff.). Dieser Mann erscheint der Sache, für die er aufstand, nicht gewachsen. Es fehlt ihm an Ruhe ebenso wie an Schärfe. Allein die Sache trägt ihn. Die Punkte, welche er zur Sprache bringt, sind bedeutend genug. Er sieht in der Lehre der Schweizer Vernunftstolz, Willkür der Schriftauslegung (Zwingli zwinge die Schrift, ist sein Schlagwort). „Diese Meister des neuen Irrthums nehmen ganz glatt hinweg Alles, was von der wunderbaren Gegenwärtigkeit des wahren Leibes und Blutes im Sakrament nach Art Gottes ewigen Wortes im Glauben gelehret, und dringen dasselbige nach menschlicher Erkenntniß und lehren, man solle nicht hie Weiteres annehmen oder zugeben, denn was die menschliche Vernunft wohl begreifen mag.“ Der Hauptgrund Zwingli's, daß das Fleisch kein nütze sei, trifft gar nicht Christi Fleisch, sondern fleischlichen Verstand. Von dem geistlichen Genusse des Fleisches Christi, wovon Joh. 6. handelt, muß der Abendmahlsgenuß unterschieden werden, in welchem wir in den Zeichen den unsichtbaren Leib Christi geistlich in uns aufnehmen. Die Schweizer können sich den Genuß des Leibes Christi aber nicht anders vorstellen denn als ein fleischliches Genießen von grob sichtbarer Leiblichkeit, wie wenn man Rindfleisch ißt. „Es wird nichts hie in dem Leibe des Gläubigen verändert, oder leiblicher Empfindlichkeit geübet in Nießung des Leibes und Blutes Christi, aber der unverrückte Glaube der Worte Christi wird bekräftigt in der gewissen Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes unsers Herrn. Darum isset der Mensch nicht hie das Fleisch Christi fleischlicher Weise, aber nach Art und Inhalt der allmächtigen, gewaltigen Worte, so Christus sagt: Das ist mein Leib, das ist mein Blut.“ Das Verhältniß des himmlischen Inhalts zu den Elementen erläutert uns das Wesen des Wortes Gottes. Im Worte Gottes muß man den unsichtbaren, göttlichen Sinn und den menschlichen Ton, der es ausspricht, unterscheiden. Wie in dem menschlichen Worte das unsichtbare Gotteswort verborgen ist, so der unsichtbare Leib in den sichtbaren Elementen. Wie das Wort Gottes durch den Glauben innerlich und lebendig wird, so

bringt auch der Leib Christi nur dem Glaubenden Leben. Zwingli erwiederte ausführlich in seiner Antwurt über Dr. Strussen büchlin (Werke II. Abthl. 1. S. 470 ff., Walch a. a. O. S. 1873 ff.). Diesem Gegner war Zwingli ohne Zweifel überlegen. Das hat er ihm aber in der That auch nicht wenig fühlen lassen. Ein sicherer, hochfahrender, platt scherzender Ton herrscht in dieser Schrift. Sie gehört in die Reihe jener advokatenartigen Widerlegungsschriften, welche das Einzelne des Gegners mit einzelnen Gründen bestreiten, den Gegner in Lumpen zerreißen, ohne des Mannes Mittelpunkt zu verstehen und zu treffen. Nicht mit Unrecht macht ihm Zwingli fühlbar, daß er selbst nicht mit den Wittenbergern gleich lehre, da er nicht einen mündlichen, sondern geistigen Genuß des Leibes Christi annehme. Das sei ein grober Widerspruch, schwarzer Schnee, hölzernes Eisen. Einen geistlichen Genuß lehre er auch. Er streite nicht so sehr gegen die Gegenwart des Leibes, als gegen den leiblichen Genuß desselben. Ein unsichtbarer Leib ist ein unvernünftiger Begriff, den nur eure Sophisterei in die Abendmahlsworte bringt. Der Leib, von dem die Abendmahlsworte sprechen, ist der für uns in den Tod gegebene. Der war sichtbar. Also muß auch der Abendmahlsleib sichtbar sein. Wird das Ist wörtlich genommen, so entsteht der Sinn, daß das Brot der für uns gekreuzigte Leib Christi ist, daß das Brot für uns gekreuzigt worden ist. Da dieß offenbar Unsinn ist, so erhellt, daß das Ist tropisch genommen werden muß, wie es erweislich oft in der Schrift geschieht. Ihr, die ihr euch der einfältigen Auslegung berühmt und gegen die tropische ereifert, nehmet doch selbst einen Tropus an, die Synekdoche. Freilich soll man der Schrift glauben, aber nicht dem Mißverstande, den man in die Schrift hineinlegt. Man muß in der Schrift unterscheiden Worte der Verheißung und Worte der That. Jene sind entweder allgemeine (Ich bin bei euch alle Tage) oder besondere (Paulus wird mein erwähltes Rüstzeug sein). Zu den Worten der That gehören die verbietenden, die wieder allgemeine (Ihr sollt nicht zürnen) oder besondere (Ihr — Apostel — sollt nicht herrschen) sind, und die gebietenden, die sich entweder auf Ceremonien (Taufet im Namen u. s. w.) oder auf sittliche Handlungen (In welches Haus ihr einkehret, esset was

sie haben) beziehen. In der Auslegung darf man nicht Geschlecht mit Geschlecht, nicht Gattung mit Gattung, nicht Art mit Art verwechseln. Im Abendmahle ist das Wort: Dieß ist mein Leib, nicht ein Wort der Verheißung, sondern ein Wort der That. Also kann auch nicht aus diesen Worten bewiesen werden, daß der Leib Christi müsse gegenwärtig sein. Bei der Einsetzung des Abendmahles hat Christus etwas geboten, eine Ceremonie. Wir müssen dieß Gebot also im Zusammenhang betrachten mit anderen Ceremonialgeboten. Drei Ceremonien hat Christus eingesetzt, die Taufe, das Nachtmahl, das Auflegen der Hände. Die Taufe ist ein Zeichen der Glieder der Kirche, wie die Beschneidung war. Das Wort: Taufet im Namen des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes, ist ein Gebot, keine Verheißung. Also können auch Vater, Sohn und Geist nicht im Taufwasser sein. In der Taufe wird nichts dem Menschen gegeben, sondern dem, der zur Kirche kommt, wird das Zeichen des Volkes Gottes aufgeprägt. So ist denn auch im Abendmahle nicht der Leib Christi gegenwärtig, sondern es ist ein Gedächtniß des Todes Christi. Das ist mein Leib, heißt: Das ist ein Bedeutniß, ein Fest der Danksagung, daß der Leib Christi ist für uns hingegeben. Christi Fleisch genießen ist ja, wie Christus sagt, kein nütze. Das liegt auch in den Worten: Was aus Fleisch geboren ist, ist Fleisch. Wird im Abendmahle das Fleisch Christi uns zu Theil, so kann seine Frucht nur Fleisch sein, nicht Glaube. Was ihr von sakramentlichem Essen sprecht, ist ein schriftwidriger, sich selbst widersprechender, die Einfältigen täuschender Begriff. Ihr richtet damit das Papstthum und die alten Ceremonien wieder auf. Christus, welcher seiner Gottheit nach Alles erfüllt, ist seiner menschlichen Natur nach an einem bestimmten Orte, nämlich im Himmel, eben deshalb nicht auf Erden. Daß der Leib Christi im Himmel und zugleich an tausend Orten auf Erden ist, ist eine Unmöglichkeit. Am Ende beweist ihr auch noch, daß der lange Christoffel im Abendmahle ist, da mit Christo die Seinen sind. Das Gleichniß vom inneren und äußeren Worte ist völlig nichtssagend, da im Worte es allein auf den inneren Sinn ankommt. Auf die Allmacht dürft ihr euch nicht berufen. Daraus, daß Gott etwas vermag, folgt nicht, daß es ist. Gott kann aus einem Strauß auch einen Wiedehopf machen.

Dieser frei, aber treu reproducirte Ideenkreis, welchen Zwingli unmittelbar vor dem Streite mit Luther im Gegensatze zu einem die lutherische Lehre schwach vertretenden Gegner entwickelte, mag uns die Lehre Zwingli's noch einmal nach ihren Grundlagen und Zusammenhängen vergegenwärtigen. Diese Lehre ist das Erzeugniß eines engen, die Tiefen des Schriftwortes ausflachenden, keck absprechenden Verstandes. Was nicht auf den ersten Blick in einander will, wird rasch geschieden und in Gegensatz gesetzt. Weil Brot und Leib nicht zusammengehen, so muß der Satz ein Tropus sein. Daß das Subjekt eine Zweiheit sein kann, ist undenkbar. Daß ein Leib, dem eine sichtbare Thatsache attribuirt wird, unsichtbar sei, ist Widerspruch. Was Fleisch ist, kann nicht Geist haben, kann nicht Geist zeugen. Unmöglich ist, daß ein Genuß leiblich und doch zugleich geistlich sei. In Wort und Sakrament ist was äußerlich ist nicht innerlich, was innerlich ist nicht äußerlich. Daß Christi Leiblichkeit Eigenschaften in sich aufnehmen kann, welche die gewöhnlichen Körper nicht haben, wird geleugnet. Was im Himmel ist, kann nicht auf Erden sein. Was an einem Orte ist, kann nicht an mehreren sein. Gottheit und Menschheit ziehen in Christo ihre gesonderten Kreise, welche die eine Person mechanisch verbindet. Und so ist denn der eigentliche Gegenstand des Glaubens auch nur die Gottheit Christi. Weil das Abendmahl ein Gedächtniß ist, so kann es nichts weiter sein. Weil wir des Gekreuzigten gedenken, können wir nicht den Auferstandenen genießen. So scheidet denn dieser kahle Verstand Alles, was Gott verbunden hat.

9. Jetzt schien es Luther'n an der Zeit, das Wort zu nehmen und zwar, nachdem die Frage einmal an das Volk gekommen war, für's Volk. Er that es im März 1526 in s. Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister (Erl. A. XXIX. S. 328 ff. Walch XX. S. 915 ff.). Er selbst bezeichnet gleich im Anfang die Stellung, in welche ihn der Gegensatz der Schweizer brachte: „In diesem Sakrament sind zwei Dinge zu wissen und zu predigen. Zum ersten, was man glauben soll, was man auf lateinisch nennt objectum fidei, das ist das Werk oder Ding, was man glaubt oder daran man hangen soll. Zum andern, der

Glaub selbs, oder der Brauch, wie man das, so man glaubt, recht brauchen soll. Nun habe ich bisher von dem ersten Stück nicht viel geprediget, sondern allein das andere, welchs auch das beste ist, gehandelt. Weil aber dasselbe angefochten wird u. s. w., will es die Zeit fordern, davon auch etwas zu sagen." Der erste Theil handelt nun vom objectum fidei im Gegensatze zu den Schwärmern. „Zweierlei ist es, was die Schwärmer dem, was einfältiger Sinn in den Einsetzungsworten findet, entgegenhalten. Zum ersten sagen sie: Es schicke sich nicht, daß Christus Leib und Blut soll im Brot und Wein sein. Zum andern, es sei nicht vonnöthen." Den ersten Einspruch kann man auch gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes kehren, die mit menschlicher Vernunft sich auch nicht reimet. Wer aber sieht, wie die eine Seele in allen Theilen des Leibes zugleich ist, wie aus einem Kern Blumen, Blätter, Schalen, Bast, Kirschen erwachsen, wie das eine Auge auf tausend Körnlein zielt und tausend Körnlein auf das eine Auge, wie das schwache Wort in so viele Ohren dringt, ja Jesum Christum in viele Herzen bringt: dem wird es nicht so wunderlich sein, daß sich Christus in's Brot und Wein bringet. Wenn das Wort des Engels Christum nicht bloß in's Herz, sondern auch in den Leib der Maria gebracht hat, wie sollt nicht durch das Wort Christi Leib in Brot und Wein kommen. Wir wissen ja doch, daß Christus nicht bloß nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit Alles erfüllt. Obwohl Christus im Stein, im Feuer, im Wasser, im Strick ist, so soll ich mich doch nicht in's Wasser werfen, oder am Strick hängen, um ihn zu finden, sondern ihn nur da suchen, wo sein Wort ist. „Derhalben Summa Summarum, daß jene viel sagen, es reime sich nicht, darum sei es nicht also, wollen wir eben umwenden und das Widerspiel sagen: Gottes Wort ist wahr, darum muß dein Dünkel falsch sein." Der andere Grund, es sei nicht vonnöthen, kommt aus einem Geiste, der sich untersteht, den heiligen Geist zu meistern. So könnte man auch sagen, es war nicht nöthig, daß Gott seinen Sohn Mensch werden ließ, oder von einer Jungfrau gebären lassen. „Derhalben sage du also: Was liegt mir dran, ob es vonnöthen sei oder nicht, Gott weiß

es wohl, wie oder warum es so sein solle und müsse. Wenn er sagt, daß es noth ist, so schweigen alle Kreaturen. Weil nun hier Christus mit klaren Worten sagt: Nehmet, esset, das ist mein Leib, gehöret mir, den Worten zu glauben, so fest als ich allen Worten Christi glauben muß." Im zweiten Theil des Sermons handelt Luther vom Brauche des Sakraments. Wenn die Papisten aus dem Abendmahle ein gutes Werk gemacht haben, so machen die Schwärmer ein bloßes Gedächtniß daraus. „Sie sagen, es soll nur ein Zeichen sein, dabei man die Christen erkennen und richten solle, daß wir ja nichts davon haben sollen, denn die Hülsen. Da kommen sie zusammen, essen und trinken, darum, daß sie seinen Tod bedenken. In dem Bedenken soll die Kraft gar stehen, daß Brot und Wein nicht mehr sei, denn ein Mahlzeichen und Farbe, daß man erkenne, daß wir Christen sind." Auch wir verkünden Christi Tod, unterscheiden aber davon den Genuß des Abendmahles. Die Predigt vom Tode Christi bezieht sich auch auf die Ungläubigen, das Abendmahl nur auf die Gläubigen. Die Predigt spricht im Allgemeinen von Vergebung der Sünden, das Abendmahl eignet dieselbe der einzelnen Person zu. Des Abendmahls würdig sind eben die, welche sich als Sünder erkennen und Vergebung derselben suchen. In dem Leibe, welcher für unsere Sünden gestorben ist, empfangen wir Vergebung der Sünden. Das ist die Frucht des Abendmahles. Haben wir diese, so sollen wir hernach auch predigen und verkünden. „Nun ist noch übrig das Stück von der Frucht des Sakraments, davon ich sonst viel gesagt habe, welchs nicht anders ist, denn die Liebe, welchs auch die alten Väter hoch und am allermeisten getrieben haben, und das Sakrament darum genennet Kommunion, das ist, eine Gemeinschaft." Zur Liebe treibt uns einmal das Beispiel Christi, welcher sich uns im Abendmahle darstellt, als der sein Leben ließ für die Brüder, dann das Symbol des Brotes, einer Einheit aus Körnern, des Weines, einer Einheit von Beeren, wie Paulus 1 Kor. 10, 17. lehrt und die die Lehrer fleißig angezeigt haben. Der dritte Theil handelt von der Beichte.

Noch im März antwortete Zwingli in Fründlich verglimpfung (Vertheidigung) und ableinung über die predig

des treffentlichen Martini Luthers wider die schwärmer u. s. w. (Werke II. 2. Abth. 1—15.) Der Ton dieser kleinen Schrift ist anerkennenswerth bescheiden und mild. Neue Argumente enthält sie nicht. Namentlich findet sich in der Schrift gegen Strauß fast derselbe Inhalt. Allerdings, sagt Zwingli gegen Luther's Vorwurf willkürlicher Auslegung, muß die Schrift allein durch den Glauben verstanden werden. Der Glaube verhält sich zur Schrift, wie ein Thier zu dem Lenkseil. Aber glauben soll man nur der recht ausgelegten Schrift. Eine rechte Auslegung muß die einzelne Stelle im Zusammenhang mit anderen erklären. Heißt nun nachgewiesener Maßen ist an vielen Stellen bedeutet, so sind wir berechtigt, es auch hier so zu verstehn. Luther's Auslegung, daß mit dem Brote der Leib ist, ist doch nicht einfach. Er, welcher uns den Tropus vorhält, nimmt selbst einen Tropus an, die Synekdoche. Ueberhaupt kann Leib und Blut Christi gar nicht Gegenstand des Glaubens sein: „Denn unser gloub stat grundlich allein in die Gottheit, und hat der ware gottessun, Jesus Christus, gar nienen fürggeben, daß uns durch das leiblich Essen üzid ggeben werd" (S. 7.). Wenn wir sagen, der Glaube an den Empfang des Leibes Christi reime sich nicht, so meinen wir nicht: mit der Vernunft, sondern mit Schrift und Glaube; und wenn wir sagen, er sei unnütz, so fußen wir auf Joh. 6, 63. Die Gleichnisse, welche Luther bringt, beweisen nur, daß Christus seiner Gottheit nach in allen Herzen ist, aber nicht mit seinem Leibe. Wenn Luther sagt, daß der Teufel uns besessen habe, so ist das ein Urtheil, welches nach Röm. 14, 4. keinem Christen zusteht. Luther richtet mit seiner Abendmahlslehre das Papstthum wieder auf.

Dieser kurzen Antwort folgte Ende Februar 1527 eine ausführlichere Darstellung und Beurtheilung der seither gepflogenen Kontroverse, die amica exegesis id est expositio eucharistici negotii ad Martinum Lutherum (opp. III. p. 459—562.). Der erste Theil, welcher den größten Raum einnimmt, ist eine Widerlegung der seither von Luther ausgegangenen Urtheile, namentlich des Briefes an Secerius (wegen der Interpolationen des Bucerus), der Schrift gegen Karlstadt, so weit sie dahin gehört, der Schrift über die Anbetung des Sakramentes und des

Sermons über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi. Der zweite Theil entwickelt positiv die eigene Lehre. Der Ideenkreis ist uns im Wesentlichen bereits bekannt. Ein Hauptzweck dieser Schrift ist, Luther durch die Zersetzung seiner harten Ausdrücke und durch den thatsächlichen Beweis einer feineren und humaneren Behandlung dieser Frage zu beschämen. Es hat der Leser in dieser Schrift durchweg das Gefühl der Absichtlichkeit: einer absichtlichen, sich nicht wenig fühlenden, sich durch des Gegners Schwächen vortheilhaft in's Licht stellenden Mäßigung. Die Art, wie Zwingli Luther's Aeußerungen durchseiht, ist wahrhaft kleinlich. Dieser hofmeisternde Ton war wahrlich nicht geeignet, zu gewinnen. Und ein starkes Selbstgefühl bricht allenthalben durch. Einem Luther durfte Zwingli freilich nicht bieten, was er einem Strauß gesagt hatte. Und doch spielt so sicher, fertig und siegesgewiß die Dialektik Zwingli's mit ihren durchsichtigen Argumenten um die säulenhaften Gedanken Luther's. Vincet, vincet sine dubio sententia nostra, sed te obstante laboriosior erit victoria. Und wenn die Mitwelt ihr diese Anerkennung versagen sollte: die Nachwelt wird ihr zufallen. Te ergo, o venturum saeculum, appello, ut pro judicii tui integritate de his nostris pronunties (p. 560.). Und zu Luther sagt er scheidend: Non facile superabis, quae hic contra epichirematum tuorum castra sunt producta. Bei untergeordneteren Persönlichkeiten glaubt sich Zwingli keine Gewalt anthun zu dürfen. Wie fährt er mit den Syngrammatisten um. Acervavit ad se Brentius triviales quosdam episcopulos ac iis fultus citra ecclesiarum suarum judicium (die also mußten nothwendig hereingezogen werden) pronuntiavit errorem esse, quod Oecolampadius praeceptor hominis (si modo homo est tam ingratum animal [!]) adsereret etc. (p. 471.). Von dem Syngramma heißt es: Si argumenta (spectes), nihil est eis imbecillius; si acumen, nihil obtusius: tam enim istic male colligitur, tam segniter ad penitiores intelligentias penetratur, ut non facile sit colligere quonam fisi opus adgredi sint ausi (p. 472.). Und wie urtheilt Zwingli von Luther's Lehre. Nobis videtur carnem Christi in coena corporaliter edi adserere, veram pestem esse: qua propediem repullulante et grassante vastatum iri evangelium (p. 469.). Schließlich

erklärt Zwingli die lutherische Lehre für einen Irrthum, und wenn man sie festhalte, für eine Gottlosigkeit (p. 561.).

Diese Schrift und noch zwei andere übersandte Zwingli Luther'n mit einem Schreiben, welches einen beachtenswerthen Kommentar bildet zu der Stellung, welche Zwingli in der amica exegesis zu Luther einnimmt (opp. VIII. p. 39.). Dieser Brief ist, wie selbst Ebrard zugesteht (S. 263.), in einem Schwanken „zwischen wahrer Hochachtung und durchbrechender Gereiztheit" geschrieben, das Luther nothwendig verletzen mußte. Es ist derselbe Ton wie in der amica exegesis, den Luther hart, aber treffend bezeichnet, wenn er an Wenzel Link schreibt (de Wette III. S. 171.): Zwingel una cum libello suo vanissimo epistolam quoque ad me misit, manu sua scriptam, dignam scilicet illo superbissimo spiritu. Ita *modestissime* furit (nicht fuerit, wie de Wette liest), saevit, minatur ac fremit, ut mihi videatur irrecuperabilis etiam manifesta veritate convictus; und an Spalatin (a. a. O. S. 171.): Zwinglius mihi epistolam scripsit superbiae, calumniae, pertinaciae, odii ac paene malitiae totius plenam, *sub optimis tamen verbis*. Es ist eben diese vorgenommene Demuth, welche fortwährend von der Natur durchsetzt wird, so daß bitter und süß immer aus einem Loche quillt. Ein merkwürdiger Beweis gegen diejenigen, welche Zwingli'n gern eine tiefere Abendmahlslehre zuschreiben möchten (die nur durch den Gegensatz zu Luther nicht zu Tage gekommen sei), ist, daß er die Ansicht, welche späterhin Calvin aufstellte (er schreibt sie auf ein Gerücht hin Luther'n bei: tu converteris ad carnem vivificantem in mysterio virtute spiritus divini), für einen betrügerischen Nebel erklärt: nunquam enim aliud obtinebis, quam quod corpus Christi corpus tum in coena quum in mentibus piorum non aliter sit, quam sola contemplatione.

10. Noch ehe Luther von der amica exegesis wußte, hatte er bereits eine größere Schrift gegen die Lehre der Schweizer unter dem Titel: Daß diese Worte: das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehen, wider die Schwärmgeister (März 1527) vollendet (Erl. A. XXX. S. 14—150., Walch XX. S. 950 ff.). Diese Schrift ist im Sturm geschrieben, aber mit der ganzen Manneskraft, mit der schlagenden Anschaulichkeit, mit dem schöpferischen

Tiefsinn Luther's. Er behandelt die Lehre der Schweizer als eine Ketzerei, mit welcher der Teufel das eben von der Bank wieder hervorgezogene Wort wieder unterdrücken wolle (S. 22.), beruhend auf dem Dünkel menschlicher Vernunft (S. 50. 52. 54. 75. u. a.), eine neue Gestalt des Münzer'schen Schwarmgeistes (S. 136. u. ö.), voll handgreiflicher Widersprüche (S. 23. 42.), eine alles Christenthum umstoßende Lehre, mit welcher durchaus kein Friede möglich sei (S. 24 ff.). Doch unterschied Luther das Princip von der Person seiner Vertreter, denen er die gebührende Anerkennung ihrer Gaben nicht vorenthält (S. 34.). Zuerst behandelt Luther ihre Auslegung der Einsetzungsworte. Sie beruht auf einer Willkür. Der Eine sagt: Ist ist = bedeutet, der Andere: Leib ist = Zeichen des Leibes. Weder in der Schrift, noch in irgend einer Sprache ist solche Auslegung zulässig. Es ist keine Kunst, neue Erklärungen dieser Art aufzustellen. Die Stellen, welche Zwingli anführt, 1 Kor. 10, 4. (Der Fels war Christus), 2 Mos. 12, 11. 12. (Es ist des Herrn Passah) beweisen nichts, da dort Christus wirklich Fels ist, hier Passah so viel ist als Tag des Passah, wie man im Leben etwa sagt: Iß Fleisch, denn es ist Sonntag (S. 40.). Gesetzt aber, jene Auslegung wäre an sich zulässig, so folgt doch nicht im Geringsten, daß sie hier anwendbar ist (S. 36.). Vergebens berufen sie sich auf die Väter. Wer ihre Stellen so auslegen muß wie Oekolampad, der beweist, daß er seine Sache nicht aus den Vätern hat. Nie hat ein Vater vom Sakramente so geredet wie diese Schwärmer (S. 54.). Mit zwei Hauptgründen verwahren sie nun ihre Auslegung. Zuerst, sagen sie, streitet die Annahme der leiblichen Gegenwart Christi mit dem Bekenntnisse, daß Christus zur Rechten Gottes sitzt. Zweitens der Genuß des Leibes Christi ist kein nütze. Was nun den ersten Punkt betrifft, so haben sie von der Rechten Gottes ganz sinnliche, kindische Vorstellungen, wie man den Kindern pflegt vorzubilden einen Gaukelhimmel, darin ein goldner Stuhl steht und Christus neben dem Vater sitzt in einer Chorkappen und goldnen Krone (S. 56.). „Die Schrift aber lehret uns, daß Gottes rechte Hand nicht sei ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder möge sein als auf eim gülden Stuhl; sondern sei die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgends sein

kann und doch an allen Orten sein muß. Nirgends kann sie an einigem Ort sein: denn wo sie irgends an etlichem Ort wäre, müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein — —. Wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt“ (S. 58.). Diese Allgegenwart ist etwas so Wunderbares, daß dagegen ein geringes Stück ist, daß Christi Leib zugleich im Himmel und im Abendmahle ist (S. 60.). Ist Christus zur Rechten Gottes, so ist er ebensomit überall. „Christus Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden, wie ihr müsset bekennen aus unserer vorigen Ueberweisung. So ist sie gewißlich auch im Brot und Weine über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muß Christus Leib und Blut sein“ (S. 65.). Wenn wir dieß glauben, so meinen wir nicht, Christus Leib sei im Brote, wie Brot im Korb oder Wein im Becher. Gott hat ja mehr Weise, ein Ding im anderen zu haben.. Erd und Himmel sind im Auge, Bäume im Kern, Levi in Abraham's Lenden. Wir lesen ja, daß Christus nach der Auferstehung durch einen besiegelten Stein und eine verschlossene Thüre ist hindurchgedrungen (S. 66.). Aus dieser Gegenwart des Leibes Christi dürft ihr aber nicht folgern, daß ihr ihn nun aus allen Schüsseln, Gläsern und Kannen genießen könnt. Du siehst die Sonne allenthalben, aber du kannst nicht ihren Schein in einen Kasten legen. Hindern kannst du sie wohl, daß sie nicht scheine zum Fenster herein, aber tappen und greifen kannst du sie nicht. Obwohl allenthalben gegenwärtig, giebt er sich doch nur, wenn er durch sein Wort sagt: Hier sollst du mich finden (S. 69.). Aber, wendet Oekolampadius ein, es ist Christi unwürdig, seinen Leib auf dem Altar von gottlosen Buben hin- und herwerfen zu lassen. „Es ist wahr, nach Oekolampad's Klugheit hat Christus keine andere Ehre, denn daß er zur Rechten Hand Gottes sitze auf eim Sammtpolster und lasse ihm die Engel singen, geigen, klingen und spielen und sei unbeladen mit der Mühe des Abendmahles; aber nach unser armen Sünder und Narren Glaube ist seine Ehre mannigfaltig, daß sein Leib und Blut im Abendmahle ist“ (S. 71.). Das ist aber schon ein Grund, daß er damit die klugen Schwärmer zu Narren macht. Dann aber ist es unsers Gottes Ehre, daß er sich um unsertwillen

auf das Allertiefste herunter läßt, in's Fleisch und Blut, in unseren Mund, Herz und Schooß. „Aber die Apostel schreiben ja gar nicht, daß hier ein Wunder sei.“ Die Apostel hatten vielleicht kein Zinnober, um an den Rand eine Hand zu malen mit den Worten: Hier ist ein Wunder. Auf solches Geschwätz zu antworten, ist nicht der Mühe werth. Doch einen Grund haben sie, der freilich stark genug ist. Es ist schwer zu glauben, sagen sie. Da lobe ich sie, daß sie es gerade heraus sagen. Andere Gründe hätten sie gar nicht anzuführen brauchen; dieser eine beweist ihren Glauben sattsam. Da steckt's. Wem etwas zu glauben schwer ist, der spreche nur: Es sei nicht wahr, so ist's gewiß nicht wahr. Ihr zweiter Hauptgrund ist, nach Joh. 6, 63. ist Fleisch kein nütze. Zunächst ist an dieser Stelle gar nicht vom Fleische Christi die Rede, sondern von Fleisch überhaupt. Gesetzt aber, es wäre also: daraus, daß das Fleisch Christi kein nütze ist, folgt doch nicht, daß es nicht da ist. Mit der Weise solltest du Christum aus dem Garten, Kreuz und all seinem Leiden, ja von der rechten Hand Gottes wegschwärmen (S. 83.). Wenden sie ein: Wir sagen nicht, daß das Fleisch an sich, sondern nur daß der leibliche Genuß desselben nicht nütze, so träfe ja dieß nur die, welche nicht mit dem leiblichen Genusse einen geistlichen verbänden. „Wenn habt ihr jemals von uns gehöret, daß wir das Abendmahl Christi also essen, oder zu essen lehren, daß allein ein äußerlich leiblich Essen da sei des Leibs Christi“ (S. 86.)? Wir sagen, daß das leibliche Essen giftig und tödtlich ist, wenn der Mensch nicht geistlich isset, was der Mund leiblich isset. Wir lehren, daß mit dem Leibe Christi das Wort verbunden ist. „Aus dem schließen wir gewaltiglich, daß die eiserne Mauer Oekolampad's oder der Spruch (Fleisch ist kein nütze) gar nicht kann in das Abendmahl gehören. Denn wie wir gehört haben, im Abendmahl ist ein geistlich Essen von Christo eingesetzt, neben dem leiblichen, weil darin ist Gottes Wort, welches dem Herzen sagt: Nehmet, das ist mein Leib, welche der Bauch oder Mund nicht kann leiblich essen noch fassen“ (S. 88.). Durch das Wort also, welches nur im Glauben aufgenommen werden kann, wird der Genuß des Leibes Christi geistlich. Um eine Handlung geistlich zu machen, ist nicht nothwendig, daß das Objekt derselben ein Geist ist.

Objectum non est semper spirituale, sed usus debet esse spiritualis (S. 89.). Maria empfing auf das Wort des Engels Jesum leiblich. Aber sie würde nicht leiblich schwanger geworden sein, wenn sie nicht dem Worte des Engels glaubend geistlich schwanger geworden wäre. „Hier siehst du nun, daß geistlich schwanger sein nicht zwinget, daß die Frucht ein geistlich Wesen sei" (S. 90.). Die Hirten würden das neugeborene Kind mit den leiblichen Augen nicht erkannt haben, wenn sie nicht mit den Augen des Geistes es angeschaut hätten. Das blutflüssige Weib rührte im Geiste Christum an, als sie sein Gewand leiblich ergriff. Erst nachdem Abraham im Geiste das gelobte Land eingenommen hatte, nahm er es auch leiblich ein. „All dasjenige, so unser Leib äußerlich und leiblich thut, wenn Gottes Wort dazu kommt und durch den Glauben geschieht, so ist's und heißt's geistlich geschehen: daß nichts so leiblich, fleischlich oder äußerlich sein kann, es wird geistlich, wo es im Wort und Glauben gehet: — — in usu, non in objecto spiritus est" (S. 92.). Joh. 6, 63. spricht Christus nicht vom Fleische Christi, sondern vom natürlichen Menschen, vom alten Adam, welcher wider den Geist ist. Es ist aber Zwingli ein ungeschickter Zimmermann, daß er Joh. 3, 6. (Was vom Fleische geboren ist, ist Fleisch) gegen den leiblichen Genuß des Leibes Christi wendet. Ist denn der vom Fleische geboren? Ist er nicht erzeugt vom heiligen Geiste? „Ist Christi Fleisch aus allem Fleisch ausgesondert, und allein ein geistlich Fleisch für (vor) allen, nicht aus Fleisch, sondern aus Geist geboren, so ist's auch eine geistliche Speise. — Es werde nun Christus Fleisch leiblich oder geistlich gessen, so ist derselbige Leib dasselbige geistliche Fleisch, dieselbe unvergängliche Speise, die im Abendmahl mit Mund leiblich und mit Herzen geistlich geessen durch's Wort, wie er Joh. 6, 3. lehret. — Darum sollt der Zwingel nicht also schließen: Wird Christus Leib geessen, so wird nichts denn Fleisch daraus. Solches gilt wohl, wenn man von Rindfleisch oder Säufleisch redet und Kapernaiten reden also; sondern also: Wird Christus Fleisch geessen, so wird nichts denn Geist draus. Denn es ist ein geistlich Fleisch und läßt sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und giebt den Geist dem, der es isset. Weil denn der arme Madensack, unser Leib, auch die Hoffnung hat der

Auferstehung von Todten und des ewigen Lebens, so muß er auch geistlich werden, und Alles, was fleischlich an ihm ist, verdäuen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise, wenn er sie isset leiblich, so verdäuet sie sein Fleisch und verwandelt ihn, daß er auch geistlich, das ist, ewig lebendig und selig werde, wie Paulus 1 Kor. 15, 44. saget: Es wird der Leib geistlich auferstehen" (S. 101.). Nachdem Luther diesen zweiten Punkt also abgeschlossen hat, sucht er zu beweisen, daß auch die Kirchenväter seiner Ueberzeugung seien. Zuletzt kommt er noch einmal auf die Frage nach dem Nutzen zurück. Ein Christ darf nicht fragen, wozu Gottes Wort nütze ist, sondern seinen Glauben demselben unterwerfen, wenn er auch keinen Nutzen absieht, wie Abraham Gott gehorchte, da er seinen eigenen Sohn opfern sollte. Das Fleisch Christi aber, das von Geist und Gott erfüllte, das unvergängliche und ewige, das wäre ohne Nutzen für den, welcher es genießt? (S. 130. vgl. 125.). Selbst wenn das Fleisch Christi ohne Wort ausgeboten würde, so kann es doch nicht da sein ohne das innerliche Wort, welches ist Gott selber (S. 134.). Es ist aber der Leib Christi nicht zu trennen vom Worte. Ist das Wort dabei, so nützt das Fleisch Christi und wenn es eitel Rindfleisch wäre (S. 135.). — Wir sehen Luther hier auf dem Wege, dem Fleische Christi als solchem, unabhängig von dem Worte, Kraft und Leben zuzuschreiben. Er schreibt das Geistliche theils dem Worte, theils dem Leibe Christi zu. In dem vorhin angeführten Satze (S. 101.) gehen Beide unklar in einander. Zuletzt tritt doch das Wort wieder in den Vordergrund und die Aneignung des Wortes Gottes zur Vergebung der Sünden ist Hauptzweck (S. 133 ff.). Aber, wenden die Gegner ein, wenn das Wort Gottes die Hauptsache ist, so ist ja nicht noth, daß Christi Leib im Sakramente ist, da ja das Wort auch außer dem Sakramente an uns kommt. Luther antwortet, daß es uns nicht zustehe, den, der Wort und Leib auf das Innigste verbunden hat, zu meistern (S. 139.). Gott hat mancherlei Weise, sein Wort uns zu geben (S. 139.). Er knüpft immer sein Wort an ein äußerliches Zeichen (S. 136.). Es ist die Art der Schwarmgeister, vom Geiste das Fleisch zu trennen, bis sie zuletzt im Fleisch ganz ersaufen (S. 136. 139.). Gott giebt aber im Brote seinen Leib

um seinetwillen und um unsertwillen. Um seinetwillen: um sein Wort zu halten; um unsertwillen: nämlich daß wir's glauben. Glauben sollen wir das Wort. Das aber spricht von Christi Leib. „Darum wie das Wort und der Glaube noth ist, so ist auch der Leib, im Worte verfasset, uns noth, auf daß unser Glaube recht sei und mit dem Worte sich reime, weil sie beide, Wort und Leib, nicht zu scheiden sind; und wenn er gleich geschieden und ohne Wort wäre, so wäre er dennoch vonnöthen, weil das Leben und Seligkeit drinnen ist" (S. 141.). In den letzten Worten spricht sich der Fortschritt Luther's den Schweizern gegenüber aus. Der Leib Christi, der früher unklar neben dem Worte einherging, rückt demselben viel näher, ist ihm weit nöthiger, ja ist als Gott- und Geistleib schon in sich selbst Zweck. Und doch kam Luther nicht dazu, diesen Gedanken durchzuführen.

Schon Ende Juni 1527 folgte eine Gegenschrift von Zwingli: Daß dise wort Jesu Christi: Das ist min lychnam, der für üch hinggeben wirt, ewiglich den alten einen sinn haben werdend und M. Luther mit sinem letzten büch sinen und des papstes sinn gar nit geleert noch bewärt hat; Huldrych Zwinglis christenlich antwurt (Werke II. Abth. 2. S. 16—93.). Die Schrift ist dem Herzog Johann von Sachsen zugeeignet. Um dem Vorwurf Luther's, daß man auf seine Beweisgründe nicht eingehe, zu begegnen, nimmt sich Zwingli vor, der Schrift seines Gegners Schritt vor Schritt nachzugehen. In dem ersten Theil der Schrift beurtheilt Zwingli den Ton Luther's. Und das ist freilich der Punkt, in dem Luther seinen Gegnern Waffen in die Hände gab. Wenn wir oben die Stellung Luther's im Allgemeinen zu rechtfertigen gesucht haben, so haben wir nicht die Vertheidigung übernommen des stürmischen Geistes, in dem er schrieb, der nicht bloß den Gegner, sondern nicht selten auch die heilige Sache berührenden Derbheit, des den Gegner nicht zum Worte kommen lassenden Selbstgefühls, des Mangels an jener Liebe, die das Beste voraussetzt, sich in den Geist des Gegners versetzt, anknüpft, mit sanftmüthigem Geiste zurechtweist, des harten Aburtheilens, bevor alle Wege der Belehrung versucht sind. Hätte

Zwingli Luther'n dieses vorgehalten in wahrhaft heiligem Ernste und in wahrer selbstverleugnender Liebe, er würde vielleicht auf Luther, gewiß auf die gerechte Nachwelt, an die er appellirte, Eindruck gemacht haben. Leider aber besteht die Ablehnung jener Auslassungen Luther's in Retorsionen, die sich von jenen nur durch Kleinlichkeit, Kraftlosigkeit, Plattheit, ermüdende Breite unterscheiden. Wenn wir die Sache Luther's dadurch in's Licht stellen wollten, daß wir geflissentlich die Schatten des Gegners herausstellten: wir würden ein tüchtiges Verzeichniß von Aussprüchen zum Beleg unseres Urtheils bieten können. Wenden wir uns aber zur Sache. Zwingli geht (S. 37 ff.) zur Vertheidigung seiner Auslegung über: Von erwägen der gschriften gegen einander. Es ist ein Gesetz, daß man einen einzelnen Ausspruch nur dann richtig auslegt, wenn man ihn mit anderen in Einklang bringt, da die Schrift sich nicht widersprechen kann. Arius wurde zum Ketzer, weil er die Stelle: Der Vater ist größer als ich, einseitig festhielt. Wenn Matthäus und Markus, welche für Juden schrieben, einfach sagen: Das ist mein Leib, so fügen Paulus und Lukas, die für Heiden schrieben, hinzu: der für euch gegeben, gebrochen wird. Erst durch diesen Zusatz empfängt jenes einfache Wort sein Licht. Wenn ich zu Jemand sage: Hier hast du das Nachtmahl, das du mir geliehen hast (nämlich sechs Kreuzer), so liegt das Verständniß von dem Nachtmahl wesentlich in dem Zusatze. Der Leib Christi, von dem im Abendmahle die Rede ist, ist der für uns in den Tod gegebene. Das (τοῦτο) kann sich nur auf das Brot beziehen. Soll also die Stelle, wie du willst, wörtlich ausgelegt werden, so haben allein die Päpstler Recht, welche das Brot sich verwandeln lassen in den Leib Christi, wie groß und lang er gewesen ist in der Krippe und am Kreuze. Essen wir den Leib, der für uns gegeben ist, so müssen wir ihn auch essen, wie er gegeben ist. Willst du das nicht, so bleibt eben nur übrig, das Ist im Sinne von bedeutet zu nehmen. Daß ist in diesem Sinne steht, erhellt aus 1 Mos. 41, 26., Gal. 4, 24., Matth. 11, 14., 1 Kor. 10, 4., 2. Mos. 12, 27. Wenn du von der ersten Stelle sagst: Es ist ein Traum, so ist das ebenso, wie wenn jener Bauer, dem man vorhielt, er habe dreizehn große Fische verzehrt, sagte:

Ja, neun Karpfen. Wenn du von 1 Kor. 10, 4. sagst: Christus war der geistliche Fels, so widersprichst du dir selbst, indem du einmal ausdrücklich sagst, daß der geistliche Fels Christum bedeute, und dann, mir sehr erwünscht, den Zusatz: geistlich so sehr hervorhebst. Thue das nur auch in den Einsetzungsworten bei dem Zusatze: der gegeben wird. Deine Auslegung von 2 Mos. 12, 27. giebt gar keinen Sinn. Welcher Mensch sagt wohl: Iß Fleisch, denn es ist Sonntag? Ebenso könnte ich sagen: Iß Fleisch, denn der Esel hat die Feigen gefressen. Es kann nur heißen: Es bedeutet den Ueberschritt. Es ist also erwiesen, daß in der Schrift ist = bedeutet steht. Du sagst, wir schließen von dem, was einmal geschieht, auf alle Male, a particulari ad universale. Aber das ist nicht wahr. Wir nehmen hier einen tropischen Sinn an, weil der eigentliche unmöglich ist. Das ist doch aber richtig, daß man, wo ein Wort uneigentlich steht, dasselbe durch eine andere Stelle, in der es auch uneigentlich steht, erläutert (S. 50.). Wenn z. B. Christus Joh. 3, 5. sagt: Es sei denn, daß Jemand wiedergeboren wird aus Wasser und Geist u. s. w., so kann Wasser hier nicht wörtlich genommen werden. Sonst müßte man ja auch Matth. 3, 11.: Der wird euch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen, an irdisches Feuer denken. Finden sich nun Stellen, wo Wasser uneigentlich von Gottes Gnade u. s. w. steht, so habe ich ein Recht, sie zur Erklärung herbeizuziehen. Solche sind Ezech. 36, 25. Joh. 4, 10., 1 Joh. 5, 6. Du sagst, wir legten uneigentlich aus, weil die wörtliche Erklärung der Vernunft widerspräche. So sagen wir nicht, sondern unser Satz ist, daß sie dem Glauben und der Schrift nicht gemäß sei. Der Glaube kann freilich alles Mögliche ergreifen. Des christlichen Glaubens Inhalt soll aber das Wort Gottes sein (Röm. 10, 14., Tit. 1, 16.). Es hat der Christ ein inneres Licht, das ihm sagt, was Gottes Wort ist und was Menschenlehre. Wenn ich aus 1 Mos. 1, 14. schließen wollte, daß ich Sonne, Mond und Sterne machen könnte, aus der Geschichte der Hochzeit zu Kana Joh. 2., daß ich Wasser in Wein verwandeln könnte, so kann ich doch nicht solche Meinung schriftgemäß nennen. Warum nicht? Weil ich aus einer geschichtlichen Thatsache eine Verheißung mache. So auch hier.

Wenn Christus sagt: Das ist mein Leib, so ist das eine Thatsache. Wo steht, daß sich diese Thatsache wiederholen soll? In den Worten: Das thut zu meinem Gedächtniß? Nach der Erklärung des Apostels 1 Kor. 11, 24. bezieht sich das auf das Essen von dem Brote, das Trinken von dem Kelche, nicht auf Leib und Blut Christi. Aus dieser Stelle erhellt unwidersprechlich, daß die Danksagung das Wesen des Abendmahles ist (S. 55.). Der Genuß des Leibes Christi kann somit nicht Gegenstand des Glaubens sein, da er nicht Inhalt des Wortes ist. Aber er widerspricht auch dem Glauben. Die Summa des Heils ist Glaube an Gott. Wie Gott ein Geist ist, so muß auch das Verhältniß zu ihm ein geistliches sein. Im Geiste, nicht mit Essen und Trinken dienen wir Gott. Der Glaube sieht auf den Tod Christi. Sind wir durch den Tod Christi versöhnt, so kann nicht im leiblichen Essen und Trinken seines Leibes und Blutes Vergebung der Sünden uns werden, wie du lehrst (S. 57.). Und nicht bloß der Anfang, sondern auch der Fortgang und das Ziel des Glaubens hängt in keiner Weise daran, sondern lediglich am Werke des heiligen Geistes. Nie habe ich daran geglaubt. Hast du es, so ist es nicht Glauben, sondern Wähnen. Es widerspricht endlich diese Meinung bestimmten Aussprüchen der heiligen Schrift. Schon, wie ausgeführt, dem Zusatze: der gegeben wird. Ferner dem Gebote, es zu thun zum Gedächtniß Christi; dem Worte, daß das Fleisch nichts nützt; allen Stellen, in denen Christus sagt, er sei nicht mehr auf Erden.

Stehen wir hier einen Augenblick still. Zwingli's Beweisführung ist ihrer Form nach einfach, klar, bündig, anschaulich, was man nicht immer von der Luther's sagen kann, der zu sehr mit dem ganzen Menschen dachte, zu persönlich, zu schöpferisch, zu tief war, um ein wahrhaft objektiver Dialektiker zu sein. Aber freilich konnte Zwingli in einer an sich so durchsichtigen Behauptung, mit der er von Anfang an fertig war und für die er im Wesentlichen immer dieselben Argumente bringt, schon leichter klar sein. Auf welcher Seite das Recht ist, haben wir schon oben ausgesprochen. Damit haben wir aber nicht sagen wollen, daß Luther die rechte Sache immer richtig vertreten hat. Er hatte Recht, wenn er in der Leichtigkeit, mit welcher Zwingli

den Wortsinn aufgab, in dem geflissentlichen Hervorheben der Absurditäten desselben, in der Art und Weise, wie er sich eine Schriftanalogie herstellte, in der flüchtigen Beweisführung aus dem Wesen des Glaubens, in dem ewigen Zurückkommen auf den Nutzen auf Grund einer so unsicheren Stelle wie Joh. 6, 63. — das sah, was wir Rationalismus nennen; aber er hätte dieß nicht immer so unvermittelt dem Gegner entgegenwerfen, er hätte ausgehend von dem, was dieser wollte, anerkennend das gemeinsame Positive, fernhaltend alle ungerechten Insinuationen, aus einer rein sachlichen Zerlegung dieß ihm müssen resultiren lassen. Das war aber Luther's Art nicht. Er wirthschaftete immer aus dem Vollen. Mit Recht leugnete er, daß ist = bedeutet ist. Aber damit war die Sache doch noch nicht abgethan. Luther wollte die Möglichkeit der tropischen Auslegung überhaupt hier abschneiden. Er that es aber nur durch Abweis der zwinglischen Parallelen und auch das nicht vollständig. Es war offenbar irrig, wenn Zwingli den Beisatz: der für euch gegeben wird, zum Hauptsatze machte, aber mit diesem Beisatze war Luther selbst nicht im Reinen. Um alles Symbolische abzuschneiden, leugnete er, was nicht zu leugnen war, daß er vom Geben in den Tod stehe. Der Grundfehler der zwinglischen Beweisführung aus dem Wesen der Schrift und des Glaubens ruht darin, daß er, anstatt die Stellen, welche gefragt werden mußten, nämlich die vom Abendmahl wirklich handelnden, gründlich zu nehmen, Stellen herbeizog, die entweder gar nicht, oder nur relativ hergehörten.

Gegen den Beweis für die Gegenwart des Leibes Christi, welchen Luther aus dem Sitzen zur Rechten Gottes nahm, richtete Zwingli einen besonderen Abschnitt: von den beeden naturen in Christo und jren Gegenwechsel (S. 66 ff.). In Christo müssen beide Naturen wohl aus einander gehalten werden. Nach der göttlichen ist Christus Herr über alle Dinge (Matth. 28, 18.), nach der menschlichen steht er unter dem Kaiser (Luk. 2, 1.); nach der göttlichen weiß er alle Dinge (Joh. 17, 25.), nach der menschlichen weiß er nicht den Tag seiner Zukunft (Mark. 13, 32.); nach der göttlichen thut er Wunder, nach der menschlichen kann er nichts von ihm selber thun (Joh. 5, 19.); nach der göttlichen lehrt er Worte des ewigen Lebens (Joh. 8, 68.),

nach der menschlichen nennt er seine Lehre nicht sein, sondern deß, der ihn gesandt hat (Joh. 7, 16.); nach der menschlichen hungert und dürstet ihn, leidet und stirbt er, während er nach der göttlichen ewig beim Vater, unangefochten und unsterblich ist (Joh. 3, 16.). In der Schrift geschieht es aber, erstlich daß Christo, also dem Gottmenschen, etwas zugeschrieben wird, was nur einer Natur zukommt, zweitens daß eine Natur für sich genommen wird, drittens daß der einen Natur zugeschrieben wird, was nur der anderen eignet. Damit ist aber nicht eine sachliche, sondern nur eine figürliche Vermischung der Naturen gegeben. Die Figur, vermöge welcher dieß geschieht, ist die Alloösis. Richtig sagt Luther, daß Gottes Rechte allenthalben ist. Allgegenwart ist aber eine ausschließlich göttliche Eigenschaft. Somit kommt sie nur der göttlichen Natur Christi zu. Luther aber schreibt sie fälschlicher Weise der menschlichen zu, indem er für Christus ohne Weiteres die menschliche Natur Christi setzt. Nur wenn er entweder neu geschaffen oder verwandelt würde, könnte Christi Leib unendlich sein. Beides ist unmöglich. Ein allgegenwärtiger Leib ist ein handgreiflicher Widerspruch. Das sagt auch die Schrift, indem nach ihr Christus nicht mehr auf Erden ist (Matth. 26, 11., Joh. 16, 7., 17, 11. u. a.).

Diese Auffassung der Person Christi ist zuerst das Erzeugniß eines engen, über die Gegensätze nicht hinauskommenden Verstandes. Endliches und Unendliches stehen im unauflöslichen Dualismus einander gegenüber. Daß zwischen Bleiben im Endlichen und Uebergehen in das Unendliche noch eine Mitte liegt, nämlich Aufnehmen des Unendlichen, ahnt dieser Verstand nicht. Zweitens ist gewiß, daß, wenn im Gottmenschen die Funktionen der göttlichen und der menschlichen Natur ohne alle innere Durchdringung, nur durch die Zwischenlinie der Person verbunden, einander parallel laufen, der Gott weder Mensch, noch der Mensch Gott ist. Von dem, was doch diese Ansicht eigentlich will, daß nämlich jede Natur ihre Eigenthümlichkeit rein bewahre, kommt das reine Gegentheil heraus, nämlich eine göttliche Natur, welcher die menschliche wie ein verendlichend Bleigewicht anhängt, eine menschliche, welche von der göttlichen immer durchsetzt wird. Es widerspricht diese Ansicht drittens dem christlichen Bewußt-

sein. Der christliche Glaube nennt ohne Scheidung den Gottmenschen seinen Herrn und Gott. Zwingli aber erklärt nur die göttliche Natur für Gegenstand des christlichen Glaubens. Ist dieß also, so kann konsequenter Weise der Glaube auch nur, was die göttliche Natur gethan hat, ergreifen. Der Tod Christi ist ein Faktum der menschlichen Natur. Also kann er nicht der Gegenstand des Glaubens sein. Zwingli schreibt an Haner (3. Dec. 1526: opp. VII. p. 568.): Quae de fide in Christum aut ejus mortem dicuntur, non spectant humanam in eo naturam. Quin et ipsa mors, quae oblatio est pro peccatis nostris, tam pretiosa non esset, nisi is, qui secundum unam naturam mortalis esset, secundum alteram vita esset. Cum ergo dicimus, nos carne Christi fidere, per carnem mortem intelligimus. Ac continuo morti fidere, *κατ' ἀλλοίωσιν* nihil aliud est, quam eo fidere deo, qui secundum alteram mortuus est. Wie der Verstand Zwingli's in Christi Person Göttliches und Menschliches nicht einen konnte, so auch im Sakramente nicht Geistliches und Leibliches. Das Geistliche bedarf des Leiblichen nicht, das Leibliche kann das Geistliche nicht in sich aufnehmen. Das spricht der letzte Abschnitt: Von dem wort: das fleisch ist gar nit nütz (S. 85 ff.) aus. Zum Schlusse heißt es: „Und als diß ganz büch nüts anders ist weder (denn) eine offne schmach und verdünklung der unbefleckten evangelischen warheit und liechtes, welchs als ich zu gott hoff jez stark ist an'n Tag gebracht, dörfend wir die unmäßig schelten nit alles verantwurten; unser unschuld verantwurt's zum teil, zum teil treit (trägt) sie es duldiglich. Und sind diß die irrungen, die du in diesem büch leerst:

I. Der lychnam Christi sye glychsam der göttlichen natur allenthalb.
II. Christus zeige sich uns in disem sakrament, daß wir wüssind, wo wir jn finden söllind.
III. Christus lyb, lyblich geessen, neme die sünd hin.
IV. Christus fleisch syg ein ganz geistlich fleisch.
V. Christus fleisch, lyblich geessen, erhalte unseren lyb zur urstände.
VI. Christus lyb, lyblich geessen, gebe oder meere den glouben. Wirt alles von dir wider gottes wort geredt."

Hier ist II. ein aus dem Zusammenhang gerissener Ausspruch Luther's, IV. ebenfalls, III. V. VI. offenbar falsche Auffassungen von Luther's Lehre, welcher den geistlichen Segen des leiblichen Genusses stets vom Glauben abhängig macht. Jedenfalls liegt in diesen Sätzen ein Beweis vor, wie wenig Zwingli aus sich herausgehen, in seines Gegners Gedanken sich hineinleben konnte.

Gleichzeitig mit Zwingli antwortete auch Oekolampadius in: Secunda, justa et aequa responsio ad Martinum Lutherum. Ja die Lehre der Schweizer erhielt in der Disputation zu Bern (Januar 1528) eine Art Sanktion. In dieser glänzenden und entscheidenden Disputation ward vom 14. bis 19. Januar über die vierte Schlußrede: „Daß der lyb und das blüt Christi wesenlich und lyblich in dem brot der danksagung empfangen werd, mag mit biblischer geschrift nit bybracht werden" verhandelt. Burgauer, Leutpriester zu St. Gallen, und Althammer aus Nürnberg vertheidigten die lutherische Lehre; Hutter, Pfarrer zu Appenzell, und Buchstab, Schulmeister zu Zofingen, die katholische. So bedeutend die Gesichtspunkte waren, welche dieser Seits geltend gemacht wurden, so waren Zwingli und Oekolampadius ihnen doch geistig zu überlegen und von der herrschenden Stimmung zu sehr getragen, um nicht durchzudringen. Althammer trat zwar nicht von seiner Ueberzeugung, wohl aber vom Kampfplatze bald zurück. Burgauer erklärte zuletzt: „Ich bekenne, daß ich durch vorgehaltene Schriftstellen und Erklärungen meiner geliebten Brüder Zwingli, Oekolampad und Bugen dergestalt berichtet bin, daß ich zu dieser Stunde gesinnt und Willens bin, mich nicht gegen diese Schlußrede dergestalt wie geschehen einzulassen oder zu widerfechten; guter Hoffnung, die Gnade Gottes, durch welche er das Licht der Wahrheit etliche Jahre so augenscheinlich eröffnet hat, werde in dieser Sache mir und Anderen auch entdecken, was daran als unbezweifelt anzunehmen sei. Ich will mir allezeit weiteren Bericht mit Gottes Wort vorbehalten und hiermit meinen Mithaften, die an diesem Tisch gesessen, nichts aufgelegt noch abgenommen haben" (Zwingli's Werke II. Abth. 1. S. 150.). Innerlich war er noch nicht überwunden. Erst 1531 gab er seine lutherische Ueberzeugung auf.

11. Noch einmal und zwar, wie er gleich am Anfang erklärt, zum letzten Male antwortete Luther ausführlich und gründlich in: Bekenntniß vom Abendmal Christi, welche Schrift Ende März 1528 erschien[1] (Erl. A. XXX. S. 151—373. Walch XX. S. 1118 ff.). Sie zerfällt in drei Theile. Der erste will „die Unseren warnen, mit Anzeigung wie so gar nicht der Schwärmgeist auf meine Gründe geantwortet habe.“ Der zweite behandelt die Abendmahlsstellen im Zusammenhange. Der dritte enthält das Bekenntniß Luther's.

Im ersten Theil widerlegt Luther zuerst Zwingli, dann Oekolampadius. Die Gedanken, welche er der Annahme des Tropus und der Metonymie entgegenstellt, übergehen wir, weil wir theils ihre Grundlage im Vorigen gesehen, theils ihre Hauptspitzen schon in der Erklärung der Einsetzungsworte angeführt haben, um einem Punkte, welchen Luther zuerst in dieser Schrift durchgreifend entwickelt hat, unsere ungetheilte Aufmerksamkeit zu schenken. Die Möglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle hatte Luther schon in der Schrift wider die himmlischen Propheten (a. a. O. S. 266.), im Sermon (a. a. O. S. 337.) und in: Daß diese Worte u. s. w. (S. 56 ff.) aus der innigen Vereinigung der beiden Naturen in Christo begründet. Diesem Beweisgrunde hatte Zwingli die im Vorigen entwickelte Aufstellung über das Verhältniß der beiden Naturen entgegengesetzt. Seine Annahme der Alloosis weist Luther mit tiefster Indignation zurück. „Hüt dich, hüt dich, sag ich, für der Alloosi, sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christen sein, nämlich daß Christus hinfurt nicht mehr sei, noch thu mit seinem Leiden und Leben, denn ein ander schlechter Heilige. Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so

1. Diese Schrift hatte Luther begonnen, noch ehe an die berner Disputation zu denken war. Am 22. Nov. 1527 schreibt er an Link: Adhuc semel Swermionibus respondeo cum professione fidei meae (de Wette III. S. 224.). Der Versuchung, die berner Disputation mit dieser Schrift in pragmatische Konjunktur zu setzen, konnte aber Planck nicht widerstehen. „Luther mußte eilen, die Eindrücke wieder auszulöschen, welche dieß ungünstige Urtheil gemacht haben konnte und dieß that er auch in dem großen Bekenntniß vom Abendmahl, das er sogleich im Frühling dieses Jahres herausgab“ (II. S. 493.).

bedarf er wohl selbs eines Heilands" (S. 203.). Einmal sieht er in der Allöosis eine Erfindung der alten Wettermacherin Vernunft, von gleicher Art wie der Tropus in den Einsetzungsworten, eine unbewiesene Neuerung. „Denn daß er saget, es sei Allöosis, da giebt man ein Dreck auf, möcht er doch wohl sagen, es wäre Ironia oder ein ander Tropus da. Es gilt nicht so Troppens oder Troppelns in der Schrift, man muß die Tropos zuerst beweisen, daß sie da seien, ehe man damit streite" (S. 202.). Ferner „wo die Allöosis soll bestehen, so wird Christus zwo Personen müssen sein, eine göttliche und eine menschliche; weil er die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur zeucht und aller Dinge von der Gottheit wendet; denn wo die Werke zertheilet und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennet werden; denn die Person ist's die Alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andere nach jener Natur, wie das Alles die Gelehrten wohl wissen" (S. 206.). Endlich zerstört die mit der Allöosis gegebene Annahme, daß nur die menschliche Natur für uns gelitten habe, das Heil der Welt (S. 224.). Die Allöosis ist eine Ketzerei, um derentwillen Zwingli verdient, daß man ihn meide. „Ich bekenne für mich, daß ich den Zwingel für einen Unchristen halte mit allen seinen Lehren, denn er hält und lehret kein Stück des christlichen Glaubens recht und ist ärger worden siebenmal, denn da er ein Papist war" (S. 225.). Wir vermengen nicht, wie sie schreien, die beiden Naturen in Christo unter einander, wohl aber mengen wir sie in eine einige Person und sagen: Gott ist Mensch und Mensch ist Gott. Wir halten unsern Herrn Christum für Gott und Mensch in einer Person, non confundendo naturas nec dividendo personam, daß wir die Naturen nicht mengen, und die Person auch nicht trennen" (S. 206.). „Weil Gottheit und Menschheit eine Person ist, so giebt die Schrift um solcher persönlichen Einikeit willen auch der Gottheit Alles, was der Menschheit widerfähret und wiederum. Und ist auch also in der Wahrheit. Denn das mußt du ja sagen, die Person (zeige Christum) leidet, stirbet; nu ist die Person wahrhaftiger Gott: darum ist's recht geredt: Gottes Sohn leidet; denn ob wohl das eine Stück, als die Gottheit, nicht leidet; so leidet dennoch die Person, welche Gott ist,

am andern Stücke, als an der Menschheit. Gleich als man spricht: Des Königs Sohn ist wund, so doch allein sein Bein wund ist. Salomon ist weise u. s. w. Denn weil Leib und Seele eine Person ist, wird's der ganzen Person recht und wohl zugeeignet, Alles was dem Leibe oder Seele, ja dem geringsten Glied des Leibs widerfähret" (S. 204.). Nun ist Christus zur Rechten Gottes, welche zugestandener Maßen nicht ein besonderer Ort, sondern allenthalben ist. Wo nun Christus seiner göttlichen Natur nach ist, da ist er auch nach seiner menschlichen. „Wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, da wäre die Person schon zertrennt, weil ich alsdann mit der Wahrheit kunnte sagen: Hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch war. Nur aber des Gottes nicht! denn hieraus wollt folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht kunnten trennen und von einander reißen" (S. 232. vgl. S. 222.). „Ist Christus eine Person in der Gottheit und Menschheit, so muß die Menschheit zugleich auch auf Erden und im Himmel sein" (S. 277. vgl. 226 ff.). Damit ist aber nicht gesagt, daß Christi Leib unendlich ist. „Ist doch die Welt an ihr selbst nicht infinitum oder unendlich; wie sollte denn folgen, daß Christus Leib unendlich sei, so er allenthalben wäre" (S. 226.). Schon die Natur giebt uns Erscheinungen, welche die Möglichkeit, daß ein Körper zugleich an vielen Orten sei, erläutern. „Ich hab wohl Krystallen oder Edelgestein gesehen, da inwendig etwa ein Fünklin oder Flamme, als im opalo ist, oder ein Wölklin oder sonst ein Bläslin ist, und doch dasselbige Bläslin oder Wölklin scheinet als sei es an allen Enden des Steines. — — Wenn nun Christus auch also im Mittel aller Creatur säße, gleich an einem Ort, wie das Bläslin oder Fünklin im Krystall, und mir würde ein Ort der Creaturen fürgestellt, als das Brot und Wein durchs Wort mir wird fürgelegt, gleichwie mir ein Ort des Krystalls für die Augen gestellet wurde, sollt ich nicht sagen können: Siehe da ist Christus Leib wahrhaftig im Brot; gleichwie ich sage: Siehe da ist das Fünklin gleich vorn im Krystall?" (S. 218.). Laurentius Valla hat schon das Gleichniß gebraucht von der Stimme des Predigers,

die in so viele Ohren auf einmal fällt (a. a. O.). Ein anderes Gleichniß hat man auch unterm Papstthum schon gelehret. Wenn ein Spiegel in tausend Stücke zerbrochen würde, so bliebe doch in jedem Stücke dasselbige ganze Bild, das zuvor im ganzen Spiegel allein erschien (S. 219.). Wenn die Sonne in einen Teich scheint, so wird doch von hundert und aber hundert Augen, die ringsum in den Teich sehen, jedes ein besonderes Bild für sich an seinem Orte haben (S. 273.). Wenn eine Säule auf dem Platz steht, so faßt doch jedes Auge der sie Sehenden dieselbe ganz in sich, als wären alle ein Auge und ein Gesicht. Wenn man sagte, Gott könnte ein Glied schaffen, das in einem Augenblick könnte durch und über 8 — 10 Meilen gelangen, da sollte man's freilich nicht für möglich halten. Und doch kann das leibliche, fleischliche, sterbliche Ding, das Auge bis an Sonne und Sterne, vom Aufgang bis zum Niedergang reichen (S. 274.). Gesetzt also, Christus ist leiblich und begreiflich an einem Ort, so mag dennoch sein Leib im Abendmahle sein, weil solches wohl geringeren Kreaturen nicht allein möglich, sondern auch natürlich und gewöhnlich, dazu greiflich und empfindlich ist (S. 219.). Sie können sich aber das Verhältniß eines Leibes zum Orte nicht anders denken als wie Stroh im Sack, wie Geld im Beutel. Und doch sollten sie aus der Schrift wissen, daß der Leib Christi, welcher durch den Grabesstein, durch verschlossene Thüren hindurchging, noch eine andere Art müsse gehabt haben, an einem Orte zu sein. Das Sein eines Dinges an einem Ort kann, wie schon die Sophisten gelehrt haben, ein dreifaches sein. Ein Ding kann localiter, definitive (diffinitive) und repletive an einem Orte sein. Localiter oder circumscriptive ist ein Ding an einem Orte, wenn Ort und Körper sich mit einander reimen, wie der Wein im Fasse nicht mehr Raum einnimmt, als er selbst vorhanden ist. Definitive, wenn ein Körper sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da er ist. So kann ein Engel oder Geist in einem ganzen Hause oder auch in einer Nußschale sein. So stacken in dem Besessenen Mark. 5. eine ganze Legion, also an sechstausend Teufel. Ein Ding ist an Oertern repletive, übernatürlich, wenn Etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, alle Orte füllet und

doch von keinem Ort abgemessen und begriffen ist. Diese Weise kommt allein Gott zu Jer. 23, 23. (S. 207 ff.). Alle drei Arten zu sein finden statt beim Leibe Christi. Die erste hatte er auf Erden, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe. Die zweite hat er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thür kam und im Brot und Wein im Abendmahle. Die dritte göttliche und himmlische Weise kommt Christo zu, da er mit Gott eine Person ist (S. 215 ff.). „Meine Gründe," so faßt Luther zusammen (S. 207.), „sind diese. Der erst ist dieser Artikel unsers Glaubens: Jesus Christus ist wesentlich, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennt und ungetheilet. Der andre, daß Gottes Hand allenthalben ist. Der dritte, daß Gottes Wort nicht falsch ist oder Lügen. Der vierte, daß Gott mancherlei Weise hat und weiß etwa an einem Orte zu sein u. s. w."

Man hat in dieser ganzen Beweisführung eine Ueberschreitung des reformatorischen Principes, einen Rückschritt zur Scholastik gesehen. Luther beruft sich selbst in der Distinktion der örtlichen Gegenwart auf die Sophisten; er macht kein Hehl daraus, daß jene Naturanalogien zum Theil schon unterm Papstthum seien gebraucht worden. Rettberg hat nun den Nachweis gegeben, daß jene Unterscheidung wie der bedeutendste Theil dieser Gleichnisse sich bei Okkam finden (Stud. u. Kr. 1839. H. 1. S. 69 ff., siehe oben S. 252.). Es irrt aber dieser Theolog, wenn er in dem, was Luther selbst offen als entlehnt bekennt, den Kraftpunkt des ganzen Beweises findet. Der ruht unverkennbar auf dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo. Nachdem Luther aus diesem die Ubiquität des Leibes bewiesen hatte, konnte jener Unterscheidung und jenen Gleichnissen nur noch die Bedeutung der Erläuterung bleiben. Sagt man aber mit diesem Theologen (a. a. O. S. 102. 132.), daß Luther, indem er auf dieß ganze Gebiet der Begründung einging, den Schriftboden, auf dem allein sein Recht und seine Kraft lag, verlassen habe, so vergißt man ganz, einmal daß die Schrift hierüber Data hat, zweitens daß der Einspruch seiner Gegner Luther nöthigte, auf dieß Gebiet einzugehen. Wie eng sind diese freisinnigen Theologen, welche der lutherischen Kirche das Recht verkümmern wollen, auf dem

Grunde der Schrift weiter zu bauen. Ihr Vorwurf, daß Luther von den Scholastikern, die er selbst Sophisten nennt, gelernt habe, enthält den größten Lobspruch auf Luther's Wahrheitsliebe. Wir können es ihm nicht genug danken, daß er durch sein Beispiel gezeigt hat, wie die Kirche seines Namens auch von den Scholastikern zu lernen hat: ein Beispiel, welches die so oft belächelten Dogmatiker des 17. Jahrhunderts treulich befolgt haben. Wir finden nicht das Heil in der unvermittelten Wiederherstellung dieser s. g. protestantischen Scholastik, haben aber allen Grund zu glauben, daß der klägliche Zustand der Dogmatik der Gegenwart seinen Grund wesentlich darin hat, daß man verschmäht von den alten Dogmatikern dogmatisch denken zu lernen. Die Frage kann nur sein, ob diese scholastische Begründung wirklich Grund hat. Was nun jene Naturanalogien betrifft, so nennt sie Luther selbst nur Gleichnisse, und grobe (S. 212.). Sind sie unhaltbar, so fällt nichts weiter als eine menschliche Handhabe. Man wird indeß nicht in Abrede stellen können, daß diese Gleichnisse geeignet sind, aus der beschränkten Auffassung der Leiblichkeit, wie sie bei den Schweizern sich findet, herauszuführen zu einem weiteren Begriffe. Luft und Licht, welche in diesen Gleichnissen die Hauptrolle spielen, sind in der That Beispiele einer Körperlichkeit, welche jenseits jener engen Maße liegt. Hat Christus, sofern er im Himmel ist, wirklich seinen Sitz in einem Raume über der Erde, warum soll von diesem Raume seine Leiblichkeit sich nicht ausbreiten können, wie das Licht der Sonne mit Riesenschnelle die Räume durchschreitet, Vielen zugleich sich mittheilen, wie im Lichte sich Alles sonnt, allenthalben sein und doch nur Bestimmten sich zum Genusse bieten, wie das allverbreitete Licht doch nur, wo Wärmestoff vorhanden, wärmt, nur für ein Auge von Sonnennatur Alles sichtbar macht. Die Unterscheidung des circumscriptiven und diffinitiven Ortsverhältnisses kommt auf den Unterschied des Mechanischen und Dynamischen hinaus (S. 252.). Wer mag das Vorhandensein eines magnetischen Fluidums mit Ellen messen? Eine ganze Gegend ist voll elektrischen Stoffes. Er ist allenthalben vorhanden, doch aber anders für Leiter als für Nichtleiter. Daß nun der verklärte Leib Christi Eigenschaften und Kräfte haben kann, an welche die uns bekannten Gesetze der

Leiber nicht hinanreichen, beweist vor der Auferstehung das Wandeln desselben auf dem Meere, nach derselben das Hereintreten durch verschlossene Thüren. Sie fliegen, sagt Luther (S. 213.), so hoch in die Höhe und messen doch göttliche Dinge nur nach ihrem Kriechen und Schreiten auf Erden. Sie mögen sich die Gegenwart des Leibes nicht anders denken, denn wie ein Bauer in Wams und Hosen steckt. „Du mußt mit Mose ausziehen die alten Schuh und mit Nikodemo neu geboren werden.“ Luther faßt also die Ubiquität des Leibes Christi als eine dynamische: erhaben über den Raum durchdringt er den Raum, ohne in den Raum aufzugehen. Allerdings kommt diese Eigenschaft zunächst der Gottheit Christi zu (S. 221.), da aber die Menschheit Christi mit der Gottheit sich in einer Person durchdringt, so muß die Menschheit, somit auch der Leib Christi sein, wo die Gottheit ist. In dieser Argumentation ist eben so tief als wahr das Streben, nicht nur beide Naturen zu einander, sondern auch beide Naturen zur Person in das innigste Verhältniß zu setzen. Eine wahrhafte Durchdringung beider Naturen in einer Person ist nur denkbar, wenn man zuerst sich klar macht, daß es eine Abstraktion ist, eine Natur ohne Person zu denken, zweitens wenn man also die Person Christi nicht bloß der göttlichen, sondern auch der menschlichen Natur zuschreibt, indem man in der einen Person Christi ein Moment des Unendlichen und ein Moment des Endlichen unterscheidet, drittens wenn man den Stand der Erniedrigung sich so denkt, daß das endliche Moment das herrschende, das unendliche im Hintergrunde steht, latent ist; den Stand der Erhöhung umgekehrt so, daß das endliche, ohne die Schranken des Kreatürlichen zu überschreiten, aufgeht in das herrschende unendliche.[1] Ubiquität ist eine Eigenschaft der göttlichen Natur Christi. Die Frage ist nun, ob die menschliche Natur diese Eigenschaft sich aneignen kann, ohne den Charakter des Kreatürlichen zu verlieren. Luther begründet die Nothwendigkeit aus der Einheit der Person, nach der, wo der Gott ist, auch der Mensch sein muß. Allein einmal schließt die Ubiquität Christi die Ubiquität seiner Person nicht nothwendig ein. Das von Luther gebrauchte

1. Siehe m. Lehre vom heil. Geiste S. 57 ff.

Beispiel von der Seele des Menschen (S. 212.) spricht für's Gegentheil. Der Kraft nach ist die Seele allenthalben, aber nicht dem persönlichen Bewußtsein nach. Die Person Christi kann über der Erde sein und doch mit ihrer Kraft Alles erfüllen. Und anders wird man doch die Stellen vom Hingehen zum Vater, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes, Sein im Himmel, Wiederkommen u. s. w. nicht deuten können. Ist nun der Satz nicht zu beweisen, daß, wo Christi Kraft ist, auch seine Person ist, so läßt sich noch weniger zweitens behaupten, daß, wo die Gottheit Christi ist, auch seine Menschheit sein muß. Wer mag sagen, daß, wo der Herr in eine Seele einzieht, auch sein Leib mit einzieht? Ueberhaupt aber ist, wieweit die menschliche Natur Christi Theil hat an den Funktionen der göttlichen, uns ein Geheimniß. Hieraus läßt sich nicht argumentiren. Und in der That bedarf es dessen auch nicht. Daß der Leib Christi, der verklärte, im Abendmahle gegenwärtig sein kann, ist aus den Verhältnissen und Gesetzen unseres irdischen Leibes nicht zu bestreiten, durch Erscheinungen am Leibe Christi während seines Lebens erläutert, durch den unzweifelhaften Sinn der Schriftworte über Abendmahl gefordert.

12. Der Schriftkampf hatte zu keiner Verständigung geführt. Vielleicht, dachte Philipp von Hessen, dem aus äußeren und inneren Gründen die Vereinigung beider Theile am Herzen lag, ist ein Gespräch der rechte Weg. Die Schweizer gingen sogleich darauf ein. Die Deutschen aber verstanden sich nur nach langem Widerstreben dazu. Am Michaelistage 1529 trafen Zwingli, Oekolampadius, Bucerus, Hedio einerseits, Luther, Melanchthon, Jonas, Osiander, Brenz, Agrikola andererseits in Marburg ein. Jede Richtung war in ihren Spitzen vertreten. Auch äußerlich hatte Philipp Alles aufgeboten, um diesem Gespräche Ansehn zu geben. Was konnte, nachdem sich jeder Standpunkt so gründlich exponirt hatte, in solch entscheidender Zeit von solchen Männern nicht Entscheidendes gesprochen werden! Leider fehlt uns ein genauer, unparteiischer Bericht über den Gang des Gespräches. Die Hauptmomente indeß liegen klar vor.[1] Bevor das eigentliche Gespräch begann, unterredeten sich

1. Die Hauptberichte sind in Schuler-Schultheß's Ausgabe von Zwingli's Werken (II. 3. S. 44 ff. IV. p. 173 ff.) zusammengestellt. Der

Luther mit Oekolampadius, Melanchthon mit Zwingli über Wesenspunkte des christlichen Glaubens (Dreieinigkeit, Erbsünde, Rechtfertigung, Taufe, Kraft des Wortes), in denen beide Theile sich verständigten. Von Seiten der Schweizer wird es so dargestellt, daß das Mißtrauen der deutschen Reformatoren gehoben ward (Oecolamp. ad Halleram a. a. O. p. 191.), von Seiten der letzteren, daß die Schweizer sich haben weisen lassen (Mel. ad princ. elect. Sax. p. 185. ad Henricum Sax. ducem p. 187. Luth. ad Jacob. praep. Brem. p. 190.). Bei Beginn des eigentlichen Gespräches (Sonnabend 2. Oktober) erklärte Luther, daß er von seiner auf Gottes Wort gegründeten Lehre nicht weichen werde. Er hatte die Worte: Dieß ist mein Leib mit großen Buchstaben auf den Tisch geschrieben. Und in der That sind sie das Motto seiner Stellung. Luther verhielt sich im Ganzen defensiv. Alle seine Kräfte koncentrirte er auf die Einsetzungsworte. Sie sind sein Feldlager. Er geht auf die Argumente der Gegner ein, kommt aber immer auf die Einsetzungsworte zurück. So imponirend einerseits diese Kraft-

---

Darstellung von Schmitt (Das Religionsgespräch zu Marburg. Marb. 1840.) muß man das Lob der Gründlichkeit zugestehen. Dagegen ist die Ebrard'sche (S. 286 ff.) in einem Grade parteiisch und ungerecht gegen Luther, der selbst nach dem, was wir bereits haben hören müssen, kaum glaublich ist. Zu Grunde legt Ebrard Collin's Bericht, den Bericht des einzigen Begleiters Zwingli's aus Zürich, der voll unverständlicher und nicht selten unverständiger Angaben ist und ganz handgreiflich die Züge parteiischer Auffassung trägt. Während sich nie ein Wort der Anerkennung für Luther findet, heißt es von Oekolampadius: optime deduxit (p. 179.), von Zwingli: validissime probat (p. 176.), eum cepit (p. 180.). Bei der bekannten groben Rede Zwingli's: hic locus bricht euch den Hals ab, welche Luther so übel nahm, kommt es so heraus, daß Luther eigentlich die Schuld trägt: alia ob hoc dictum calumniatus est et queritabatur plurimum, mit der Bemerkung: Luther habe es Karlstadt auch so gemacht (p. 177.). Als Luther eine Auslegung in Zweifel zog, weiß Collin, es sei geschehen ne cederet de sententia (p. 179.). Und doch spricht dieser Collin von Koncessionen Luther's, wo andere Referenten nichts wissen. Die Versicherung, daß Collin gebe, was er selbst während des Gespräches sich notirte, ist aus inneren Gründen nicht eben wahrscheinlich und widerspricht auch der Angabe des Brenz: — — ut nihil ex hoc colloquio a quoquam relatum sit, nisi quod custode memoria asservatum fuerit (p. 201.). Auch Bullinger's Bericht ist vom Gesichtspunkte eines Schweizers aus geschrieben. Scultetus hat zwei Aktenstücke, die er für zuverlässig hält, so verarbeitet, daß er die leitenden Gedanken des Gespräches in klare Sätze zusammenfaßt. Diese Darstellung (eines Reformirten) scheint uns die gerechteste und treueste zu sein. Gegen jene Auslassungen Ebrard's Luther's Ehre zu vertheidigen, halten wir eben der Ehre Luther's nicht gemäß.

koncentration ist, so läßt sich anderseits nicht verkennen, daß Luther den Schein der Starrheit, den immer von Neuem kommenden Vorwurf der petitio principii vermieden, dem Gegner aber sein Hauptargument, daß die Einsetzungsworte aus anderen Schriftstellen müßten erklärt werden, am gründlichsten abgeschnitten haben würde, wenn er die apostolischen Aussprüche zu Hilfe genommen hätte. Mit dieser enggeschlossenen Stellung hängt die zermalmende Konsequenz zusammen, mit welcher er das Schriftprincip vertritt. Wenn Gott uns Mist oder Holzäpfel im Abendmahl böte, wenn er sagte, ein Hufeisen sei sein Leib: wir müßten glauben und gehorchen. Die Schweizer haben die Angriffsstellung. Und darin lag ihre Kraft. Sie wußten besser zu sagen, was das Abendmahl nicht sei, als was es sei. Bei ihnen entwickeln sich daher vorwiegend dialektische Kräfte. Unverkennbar stehen diese im Dienste eines rationalistischen Elementes. Gegen jene strenge Durchführung des Schriftprincipes sagt Zwingli (und zwar nach Collin S. 176.): deus lumen dat et non tenebras offundit. Ergo non dicit: hoc est corpus meum essentialiter, realiter, carnaliter, cum scriptura repugnet. Oracula daemonum obscura, non Christi: etwas später: deus nobis non proponit incomprehensibilia.[1] Neue Gedanken bieten wenigstens unsere Berichte nicht. Man machte sich von beiden Seiten die alten etwas fühlbarer. Gegen die wörtliche Auslegung der Einsetzungsworte machten die Schweizer die Möglichkeit der tropischen geltend. Diese gestand Luther zu: Daraus folge nicht, daß hier ein Tropus sei. So könne man Alles in Tropen verwandeln. Daß hier nicht von einem leiblichen Genusse die Rede sein kann, wandten die Schweizer ein, folgt aus Joh. 6. Beide Theile waren einverstanden, daß Joh. 6. der geistliche Genuß des Leibes Christi, welcher im Glauben erfolgt, ausgesprochen sei (Coll. p. 176.). Folglich, schlossen die Schweizer, kann man im Abendmahle Christum nicht leiblich genießen. Ja, antwortete Luther, wenn man darunter wie die Juden einen

---

1. Dieß Wort fiel auch Melanchthon sehr auf. Er schreibt an Heinrich von Sachsen: Tales ineptae voces ei excidebant, cum tamen doctrina christiana multos incomprehensibiliores et sublimiores articulos habeat, videlicet quod deus homo factus sit etc. (p. 188.).

Genuß sich denkt, wie man Schweinefleisch ißt (a. a. O.). Aber es heißt ja, entgegneten die Schweizer, daß Fleisch kein nütze ist. Darunter, antwortete Luther, ist nicht das Fleisch Christi, sondern fleischlicher Sinn zu verstehen. Gesetzt aber, es wäre hier das Fleisch Christi gemeint, so folgt daraus noch keineswegs, daß es im Abendmahle nicht ist. Wir sagen ja auch, daß der Leib Christi nur den Gläubigen zu Gute komme (Mel. p. 188.). Nach dem Nutzen haben wir gar nicht zu fragen. Uebrigens haben schon die Väter gesagt, daß der Genuß des Leibes Christi für den Auferstehungsleib sei (Coll. p. 178.). Gesetzt aber, es wäre ein geistlicher Segen nicht abzusehen, so ist der Genuß einer Sache, und wäre sie die gemeinste, geistlich, wenn das Wort daran geknüpft ist (a. a. O. S. 176.). Ist also Joh. 6. ein geistlicher Genuß Christi im Glauben ausgesprochen, so schließt dieser den leiblichen Genuß des Leibes keineswegs aus. Der Mund empfängt den Leib Christi, die Seele glaubt den Worten Christi (a. a. O. S. 176. Bull. S. 48.). Wenn Christus, sagte Oekolampadius, Joh. 3, 3. ausspricht, daß die Wiedergeburt der alleinige Weg in's Reich Gottes ist, so folgt, daß der leibliche Genuß nichts hilft. Der Wege ins Reich Gottes, entgegnete Luther, sind mehrere. Um das Abendmahl genießen zu können, muß man wiedergeboren sein (Scult. p. 197.). Die Gegenwart Christi in den Elementen, wandte Oekolampadius ein, kann nicht Gegenstand des Glaubens, sondern nur des Meinens sein: es ist gefährlich, so viel den Elementen zuzuschreiben. Ein Strohhalm, antwortete Luther, kann, wenn es Gott sagt, Gegenstand meines Glaubens sein. Es kommt in dem, was Gott spricht, nicht auf das Was an, sondern auf das Wer (Coll. p. 176.). Unmöglich könne doch, meinte Zwingli, ein schlechter Geistlicher solche Dinge thun. Aber, sagte Luther, die Worte sind ja nicht unser, sondern des Herrn. Durch des Herrn Wort ist des Geistlichen Hand Christi Hand (Coll. p. 177.). Christi Leib, warf Oekolampadius ein, war sterblich. Einen sterblichen können wir nicht genießen. Somit können wir Christi Leib überhaupt nicht genießen. Luther: Christi Leib wird uns zum Genusse geboten. Ob sterblich oder nicht, ist ein Accidenz, welches eben so gleichgiltig ist, als was Christus beim Abend-

mahle für ein Kleid getragen hat (Scult. p. 198.). Unmöglich, sagten die Schweizer, kann Christi Leib auf Erden sein. Mich habt ihr nicht immer bei euch, sagt er selbst (Matth. 26, 11.). Da er nach seiner göttlichen Natur, schloß Oekolampadius, allenthalben ist, so kann sich dieses Nichthaben nur auf die menschliche beziehen. Also haben wir ihn körperlich nicht auf Erden. Dieß Argument, sagte Luther, ist das Scheinbarste, was ihr vorgebracht habt. Streitet diese Stelle mit dem Abendmahle, so könnte ich es ja machen wie ihr und sie tropisch nehmen. Christus will aber nur sagen, daß wir ihm nicht immer Dienste leisten können (Scult. p. 198.). Christi Leib, argumentirte Zwingli, ist nach Hebr. 2, 17. Röm. 8, 29. dem unsrigen ähnlich. Ist er das, so kann er nicht an verschiedenen Orten sein. Das ist wieder, entgegnete Luther, ein Argument vom Accidenz auf die Substanz. Wenn ich zugebe, daß der Gestalt nach unsere Leiber dem des Herrn ähnlich sein werden, so folgt nicht, daß sie gleicher Macht sein werden. Auf diese Weise könnte man aus der Menschheit Christi auch beweisen, daß er müsse eine Frau gehabt haben. (Scult. p. 199. Coll. p. 179. Bull. S. 49.). Daß Christi Leib gegenwärtig ist im Abendmahle, sagte Luther, folgt aus den Einsetzungsworten. „Meine allerliebsten Herrn: dieweil die Worte meines Herrn Jesu Christi allda stehen: Hoc est corpus meum: so kann ich wahrlich nicht vorüber, sondern muß bekennen und glauben, daß der Leib Christi da sei.“ Da sprang Zwingli auf mit den Worten: „Also, Herr Doktor, gebt ihr zu, daß der Leib Christi räumlich im Abendmahle sei? Denn ihr sagt: Der Leib Christi muß da sein, da, da. Da ist ein räumlicher Ausdruck.“ Mit solchen Griffen habe er nichts zu schaffen, erwiederte Luther. Das ist mein Leib, nicht da ist mein Leib, heiße es. Ob das örtlich oder nicht sei, wolle er nicht wissen (Scult. p. 199.). Der Leib Christi ist endlich, sagte Zwingli. Das gab Luther zu (wenigstens nach Coll. p. 179. Bull. S. 179.). Ist er endlich, schloß Zwingli, so ist er auch örtlich. Ist er örtlich und im Himmel, so ist er nicht auf Erden, folglich auch nicht im Abendmahle (Coll. a. a. O.). Diese Folgerung wies Luther zurück. Diese Sache dürfe nicht mathematisch behandelt werden. Da nach den Einsetzungsworten der Leib wirklich gegenwärtig sei,

so müsse er doch an mehreren Orten zugleich sein können. Daß der Allmächtige einen Körper außer dem Raume könne sein lassen, beweise die Welt, der größte Körper, die doch nicht im Raum sei, da außer der Welt weder Raum noch Zeit sei (Brent. ad Schradin. p. 202.). Auch Augustinus und Fulgentius, warf Zwingli ein, sagen, daß Christus an einem Orte sei. Luther gab es nach einigem Widerspruch zu. Ihr habt Augustinus und Fulgentius; wir die anderen Väter. Welche, wollte er nicht weiter untersucht haben (Scult. p. 200., Coll. p. 180.).

Das Resultat des Gespräches war, daß jeder Theil bei seiner Ueberzeugung blieb. Luther hatte es nicht anders erwartet. Zwingli aber vergoß Thränen. Mit Niemand auf Erden möchte er lieber einig sein als mit den Wittenbergern. Ja die Schweizer erboten sich, lehren zu wollen, daß Christi Leib im Abendmahle gegenwärtig sei, nämlich geistlich (Luth. ad Jac. p. 190.). Luther erklärte, er wolle sie lieben; für Brüder und Glieder aber könne er sie nicht halten (a. a. O.). Wie sie an Brüderschaft denken könnten, da sie ja der Meinung wären, daß die Wittenberger in der Lehre irrten. Wie möchte eine Kirchengemeinschaft möglich sein, wo zwei sich gegenüberstehende Lehren zugleich gepredigt würden (Mel. p. 186.). Indeß gewann Philipp beiden Theilen das Versprechen ab, daß der Schriftstreit ruhen solle. Und dieß erklärte selbst Luther für einen Gewinn (de Wette III. S. 512.). Hatte man sich auch in der Hauptsache nicht vereint, so war man sich doch persönlich näher gekommen. Einzelne Mißtöne abgerechnet, war das Gespräch im Geiste der Liebe und Hochachtung geführt worden (Brent. ad Schr. p. 201.).[1] Zu einer kirchlichen Vereinigung sollten die marburger Artikel den Grund legen. Das wurden sie zwar nicht, wohl aber die Grundlage der augsburgschen Konfession.

---

1. Luther schrieb am 4. Okt. an seine Frau (de Wette S. 512.): „Lieber Herr Keth, wisset, daß unser freundlich Gespräch zu Marburg ein Ende hat, und seynd fast in allen Stücken eins, ohne daß der Widertheil wollten eitel Brot im Abendmahl behalten, und Christum geistlich darinnen gegenwärtig bekennen. Heute handelt der Landgraf, ob wir könnten eins werden, oder doch gleichwohl, so wir uneins blieben, dennoch Brüder und Christus Glieder unter einander uns halten. Da arbeit der Landgraf heftig. Aber wir wollen des Brüderns und Gliederns nicht, friedlich und guts wollen wir wohl.“

Die augsburgsche Konfession erklärt Art. X.: „De coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint, et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes. Vom Abendmahl des Herrn wird also gelehret, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei, und da ausgetheilet und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen." Wenn in irgend einem Artikel, hat man in diesem, dem Resultate so harter Kämpfe, die Worte voll zu nehmen. Wie ernstlich man es mit demselben nahm, bezeugt Erhard Schnepf: Notum est omnibus, qui deliberationi illi Augustanae a. d. MDCCC interfuere, in qua confessio recens scripta, priusquam Carolo V. I. R. offerretur, censurae principum theologorum, eorum quoque, qui nostris principibus a consiliis fuere, et duarum civitatum legatis subjiciebatur, quam ob causam placuerit eo tempore solo adverbio *vere,* quanquam ambiguo, ut tum a multis disputabatur, uti: cum nemo non omnium eorum, qui August. Conf. adjuncti et in hunc deliberantium congressum admissi erant, cum Zwinglianis sentiret (b. Cyprian, Hist. d. A. Konfess. S. 56.). Als Mißbrauch wird Art. I. die Kelchentziehung (gegen Schrift und Tradition) und Art. III. die mittelalterliche Meßpraxis bezeichnet. Die Messe ist keineswegs abgeschafft, sondern gereinigt worden. Selbst die meisten Formen sind beibehalten worden. Die Messe wird gemeinsam, nachdem Jeder geprüft, Alle an die Bedeutung und den Segen dieses Sakramentes sind erinnert worden, gefeiert: Kein Opfer, kein gutes Werk ist die Messe. Stillmessen sind sowohl gegen die Tradition der Kirche vor Gregor dem Großen als gegen die Schrift (1 Kor. 11, 33.).

Obgleich vom Kaiser nicht aufgefordert und von den reformirten Gemeinden nicht beauftragt, hielt sich Zwingli berufen, ein Glaubensbekenntniß dem Kaiser in Augsburg vorzulegen. Es hat für uns die Bedeutung des Schlußsteins der Abendmahlslehre Zwingli's, der bald abgerufen werden sollte. Im Abendmahle ist der Leib Christi nur in der Betrachtung des Glaubens gegenwärtig, d. h. diejenigen, welche dem Herrn Dank sagen für die uns in seinem Sohne erwiesene Gnade, erkennen an, daß er sein

Fleisch dahingegeben, in ihm gelitten, unsere Sünden durch sein Blut gebüßt habe, und so wird Alles, was Christus gethan hat, ihnen in der Betrachtung des Glaubens gleichsam gegenwärtig (opp. IV. p. 11.). Die Lehre vom leiblichen Genusse des natürlichen Leibes Christi, wie die Papisten und diejenigen, welche nach den Fleischtöpfen Egyptens sich zurücksehnen, bekennen, ist ein schriftwidriger Irrthum. Unter den uns sattsam bekannten Gründen, die Zwingli für so klar als die Sonne erklärt, findet sich auch die beleuchtete Ansicht über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo, welche bei der Lehre von Christi Person begründet wird. Diese Abendmahlslehre steht in der engsten Verbindung mit der Sakramentslehre. Das Sakrament, erklärt Zwingli nachdrücklich und öfter, ist in keiner Weise Mittel der Gnade. Der Geist ist nicht gebunden an ein irdisches Medium: er wirkt unmittelbar. Nichts weiter ist das Sakrament als Zeichen der empfangenen Gnade. Wer da sagen wollte, daß das Sakrament innerlich rein mache, der würde zum Judenthum zurückkehren. Die Taufe setzt den Glauben oder doch das Bekenntniß desselben voraus. „Durch die Taufe nimmt die Kirche den öffentlich auf, welcher vorher schon durch die Gnade ist aufgenommen worden. Es bringt also die Taufe nicht die Gnade, sondern bezeugt der Kirche, daß der, welchem sie ertheilt wird, die Gnade schon empfangen habe“ (a. a. O.). Da der letzte Grund des Heils die Erwählung Gottes ist, so mögen auch ohne Glauben Kinder der Christen und Heiden selig werden (p. 8.). Im engeren Sinne ist die Kirche Gemeinschaft der Erwählten, im weiteren Gemeinschaft Aller, die Christum bekennen. Erwählt sind die, welche glauben, erwählt sind aber auch Viele, die noch nicht glauben. Ob sie erwählt sind, weiß Gott allein. In jenem ersten Sinne ist die Kirche nur Gott bekannt (a. a. O.).

Eine bessere Rechtfertigung der Stellung Luther's zu Marburg giebt es nicht als dieß Bekenntniß.

Als Philipp von Hessen sich überzeugt hatte, daß an einen Zusammenschluß mit den Schweizern nicht zu denken sei, hoffte er wenigstens für die oberländischen Städte (Straßburg, Kostnitz, Memmingen, Lindau), in welchen jene Unionsrichtung herrschte, deren theologische Repräsentanten Bucerus,

Kapito, Hedio waren. Diese nahmen im Abendmahle mehr an als bloße Symbole, konnten sich aber auch nicht zum Bekenntnisse des leiblichen Genusses des Leibes Christi entschließen, sondern lehrten, daß die Gläubigen den Leib Christi geistlich genießen. Von dieser Auffassung aus erschien ihnen die Differenz zwischen Luther und Zwingli unwesentlich, da Zwingli einerseits mit seiner contemplatio fidei eine Gegenwart Christi im heiligen Geiste aussage, anderseits Luther die Gegenwart des Leibes doch auch nicht räumlich gedacht wissen wolle (Chyträus, Historia d. Augsb. Konf. S. 176.). So aber sahen es Luther und Melanchthon nicht an. Dazu kam noch das Bedenken, daß eine Vereinigung mit den Oberländern eine Verständigung mit den Römischen unmöglich machen werde. Und so blieb denn jenen Städten nur übrig, durch Hedio dem Kaiser ein Sonderbekenntniß (confessio Tetrapolitana) zu übergeben, dessen 18. Artikel unter entschiedener Verwahrung gegen die Annahme, daß nur Brot und Wein gegenwärtig seien, bekennt, daß alle wahren Jünger Christi den wahren Leib Christi wirklich genießen als Speise der Seele zur Nahrung des ewigen Lebens.

13. Seit Uebergabe der augsburgschen Konfession beginnt der Zeitraum der Vermittelung zwischen der lutherischen und der zwinglischen Lehre. Drei Namen sind es, an welche sich dieß Streben vorzugsweise knüpft: Bucerus, Melanchthon, Calvin.

Das Vermittelungswerk des Bucerus gehört mehr der Geschichte der Reformation an als der Geschichte der Abendmahlslehre. Die Lehre desselben ist in der confessio Tetrapolitana ausgesprochen.[1] Es ist eine mittlere Ansicht, elastisch genug, um unter den Händen eines so schmiegsamen, vielgewandten, oft unlauteren Unionsmannes wie Bucerus bald nach Zwingli, bald nach Luther hin gewandt zu werden. Zunächst traten die Oberländer, welche getrennt von den Ständen augsburgscher Konfession eine politisch und kirchlich unhaltbare Stellung hatten, diesen, welche des langen Kampfes müde waren, in dem oberländischen Abendmahlsbekenntnisse einen tüchtigen Kern der Wahr-

1. Ausführlich hat sie Alb. Men. Verpoortenn, comm. hist. de M. Bucero ejusque de coena domini sent. Cob. 1709. entwickelt.

heit erhalten sahen, vor Allem aber die Gemeinschaft aufrichtig begehrten,[1] immer näher, bis sie durch Annahme der augsburgschen Konfession in Kirchengemeinschaft mit ihnen traten (schweinfurter Konvent 1532). Von der entgegenkommenden Weise, mit welcher Luther zuerst zu den Oberländern gesprochen hatte, sticht auffallend der Ton ab, in welchem er in seinem Schreiben an Albrecht von Preußen (de Wette IV. S. 349.) und in seiner Warnungsschrift an die zu Frankfurth am Main (Erl. A. XXIV. S. 294 ff.) nicht nur über die zwinglische Lehre, sondern auch über jene unionistische urtheilt. Für die Oberländer war deutlich ausgesprochen, daß mit Annahme der augsburgschen Konfession die Zeit der Uebergangsrichtung abgeschlossen; für die Schweizer, daß ohne Annahme des lutherischen Bekenntnisses an keine Vereinigung zu denken sei.. Und Bucerus war damals in voller Thätigkeit, auf dem Wege der Oberländer auch die Schweizer zu den Deutschen zu führen. Er überzeugte sich, daß die Schweizer im Bekenntnisse einen Schritt weiter gehen mußten. Sie dahin zu vermögen, setzte er das Mögliche in Bewegung. Nachdem seine Reise in die Schweiz (Frühling 1533) kein Resultat getragen hatte, suchte er durch eine Aufforderung an die Basler, vermittelst einer öffentlichen Erklärung der Meinung zu begegnen, daß sie nur Brot und Wein im Abendmahle sähen, ein recht stark an die lutherische Lehre anlautendes Bekenntniß hervorzurufen. Die Basler verwiesen aber auf die (1530 verfaßte) confessio Mülhusana, welche lehrt: Christum cibum esse credentium animarum ad vitam aeternam et nostras animas per veram fidem in cruci-

1. Luther schreibt am 22. Jan. 1531 an Bucerus (de Wette IV. S. 216.): Solidam et plenam concordiam non possum vobiscum confiteri, nisi velim conscientiam laedere. Indeß: Commendemus causam deo, interim servantes pacis istius qualiscunque et concordiae eatenus firmatae, quod confitemur, corpus domini vere adesse et exhiberi intus animae fideli — — Itaque feremus potius hanc discordiam minorem cum pace minore, quam ut si hanc curare studeamus, moveamus tragoedias veras majorum discordiarum ac turbarum intolerabilium. Et volo te mihi credere, sicut et Coburgi tibi dixi, hoc nostrum dissidium optare me compesci, etiamsi mea vita ter esset impendenda, quia vidi, quam sit necessaria nobis vestra societas, quanta tulerit et adhuc affert incommoda evangelio, ita ut certus sim, omnes portas inferni, totum papatum, totum Turcam, totum mundum, totam carnem et quidquid malorum est, non potuisse tantum nocere evangelio, si concordes essemus. Aehnlich an Herzog Ernst von Lüneburg am 1. Febr. desselben Jahres (de Wette S. 219.).

fixum Christum carne et sanguine Christi cibari et potari, ita ut nos, corporis ipsius tanquam unici nostri capitis membra, in eo, et ipse in nobis vivat, qui in novissimo die per eum et in eo in aeternum gaudium et beatitudinem resurgamus: ein Bekenntniß, welches trotz aller schillernden Phrasen doch keine reale Gegenwart des Leibes Christi aussagt, somit einen Grad noch unter der Lehre des Bucerus steht. Er selbst gab ein Beispiel, wie man sich recht voll ausdrücken könne, in seinem Schreiben an den Rath und die Kirche zu Münster und in seiner apologia contra Robertum episcopum Abricensem (Avranches). Und nicht ohne Wirkung blieb dieß Beispiel. Zu einem Konvente in Kostnitz (1534) ward von den Schweizern ein Bekenntniß eingesandt, welches erklärte, Christi Leib, im Abendmahle sakramental gegenwärtig, werde durch den Glauben empfangen: eine trotz aller Schrauben allerdings noch mäßige Erklärung, der aber Bucerus hoffen durfte durch mündliche Entwickelung noch etwas mehr Schein geben zu können. Zur Anbahnung einer Vereinigung beider Theile ward nun zu Kassel 1535 ein Gespräch zwischen Melanchthon, welchen Luther mit einer unzweideutigen Instruktion ausgerüstet hatte (bei Walch XVII. S. 2486.), und Bucerus gehalten, dessen Resultat, so breit es im Ganzen noch war, doch in Luther'n Hoffnungen einer endlichen völligen Vereinigung erweckte. Bucerus suchte nun für die kasseler Einigungsformel die Beistimmung der Schweizer zu erhalten. In der That gingen die Schweizer in der confessio helvetica (prior) und in den aarauer Vergleichsartikeln noch einen Schritt weiter, ohne indeß die Grundvorstellung im Wesentlichen aufzugeben. Neben vollautenden Vordersätzen stehen Seiten- und Schlußsätze, die das scheinbar Zugegebene wieder zurücknehmen. Auf solch erbärmliches Flickwerk konnte natürlich Luther nicht eingehen. In Wittenberg, wohin Bucerus, Kapito, Lycosthenes, Muskulus u. A. zum Abschlusse der Konkordia nun reisten, ließ Luther nicht den kleinsten Punkt seines Abendmahlsbekenntnisses nach. Bucerus nahm die ihm vorgelegte Formel an (25. Mai 1536).[1] Die Oberländer, denen Bucerus entwickelte,

1. Die Formel lautet: Confitemur juxta verbi Irenaei, constare eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque sentiunt et docent, cum

daß die Konkordienformel nur eine Ausführung ihres Bekenntnisses sei, beruhigten sich. Die beiden Theologen aber, welche Basel nach Straßburg sandte, wollten sich nicht überzeugen, daß die Formel mit der Auslegung des Bucerus stimme. Zu Basel (24. Sept. 1536) und Bern (19. Okt.) erklärten sich die Schweizer gegen Beide. Luther selbst sollte über die Auslegung des Bucerus entscheiden. Die Schweizer sandten (Nov.) dieselbe an ihn mit einer offenen Darlegung, in welchem Sinne allein sie auf die wittenberger Konkordie eingehen könnten. In dieser Darlegung wird ausdrücklich der leibliche Genuß des Leibes Christi sowie die Lehre von der Allgegenwart desselben verworfen, das Abendmahl auf den seelischen Genuß des für uns in den Tod gegebenen Leibes Christi reducirt. Luther, welchen Bucerus in Schmalkalden fand (Jan. 1537), war durch Krankheit verhindert zu antworten. Melanchthon schrieb freundlich. Erst Ende dieses Jahres (1. Dec. 1537) erschien ein Schreiben von Luther (de Wette V. S. 83.), in welchem dieser seinen aufrichtigen Wunsch bezeugt, daß die Konkordie zu Stande komme: „Wollet euch zu mir versehen als Einem, der es ja auch mit Herzen meinet, und was zur Förderung der Konkordia dienet, so viel mir immer möglich, an mir nichts mangeln soll: das weiß Gott, den ich zum Zeugen auf meine Seele nehme.“ An ihrer Lehre vom Wort und von der Taufe habe er nichts auszusetzen. „Der dritte Artikel, vom Sakrament des Leibs und Bluts Christi: haben wir auch noch nie gelehret, lehren auch noch nicht, daß Christus vom Himmel oder von der rechten Hand hienieder und auffahre, noch

---

pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi. Et quanquam negant fieri transsubstantiationem, nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane et durabilem aliquam conjunctionem extra usum sacramenti, tamen concedunt, sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi. Nam extra usum, cum asservatur in pixide et ostenditur in processionibus, ut fit a Papistis, sentiunt non adesse corpus Christi. Deinde hanc institutionem sacramenti sentiunt valere in ecclesia, nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis. Quare sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt, porrigi vere corpus et sanguinem domini etiam indignis et indignos sumere, ubi serventur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad judicium, ut Paulus ait, quia abutuntur sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur. Ideo enim propositum est, ut testetur illis applicari beneficia Christi et fieri eos membra Christi et ablui sanguine Christi, qui agunt poenitentiam et erigunt se fide in Christum.

sichtbarlich, noch unsichtbarlich; bleiben fest bei dem Artikel des Glaubens: Aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes &c., und lassens göttlicher Allmacht befohlen sein, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde, wo man aus seinem Befehl zusammenkommet, und sein Einsetzung gehalten wird. Wir denken da keiner Auffahrt noch Niederfahrt, die da soll geschehen, sondern wir bleiben schlechts und einfältiglich bei seinen Worten: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Doch, wie droben gesagt, wo wir einander hierin nicht gänzlich verstünden, so sei das jetzt das Beste, daß wir gegen einander freundlich sein und immer das Beste zu einander versehen, bis das Glum und trübe Wasser sich setze." In diesem Privatschreiben hat Luther die Konkordie nicht abschließen, sondern nur einleiten wollen, wie die letzt angeführten Worte deutlich sagen und überdem das Schreiben an Bürgermeister und Rath von Jsny vom 26. Dec., also wenige Wochen später (de Wette V. S. 89.). Daß Luther seinem Abendmahlsbekenntnisse nicht das Geringste hat vergeben wollen, ist ebendaselbst deutlich genug gesagt. Im J. 1537 drang Bucerus in Bern auf einer Synode (Sept.) durch, während Zürich im Ganzen noch zur zwinglischen Lehre hielt. Lutherische, bucerische, zwinglische Ansichten gährten in der Schweiz unklar durch einander. Im Mai 1538 nahmen endlich die Schweizer auf einem Konvente in Zürich die Konkordie an, doch im Sinne jener Deklaration. Aus dem Schreiben Luther's vom 9. Juni (de Wette V. S. 120.) erhellt, daß er bei aller Milde immer bei der Grundvoraussetzung blieb, „daß der wahrhaftige Leib und Blut unsers Herrn daselbst empfangen werde unter Brot und Wein," die Konkordie aber als etwas Werdendes ansah. Mehr wurde aber nicht als eine freundliche Stellung beider Theile zu einander.

Die Wittenberger, Oberländer und Schweizer theilen in den Verhandlungen der wittenberger Konkordie den Wunsch, sich kirchlich zu verbinden. Nur ihre Stellung zu dieser Verbindung ist verschieden. Die Wittenberger kennen nur den Weg der Bekenntnißvereinigung; die Schweizer und Oberländer den der Neutralisation der Bekenntnißgegensätze. Die Wittenberger, vor Allen Luther, nöthigen die Schweizer auf den ersten Weg. Luther denkt aber

nicht daran, auch nur ein Haar breit von seiner Lehre zu weichen. Die Schweizer dagegen machen immer neue Bekenntnißansätze, um Luther'n entgegen zu kommen, bis sie in der wittenberger Konkordie die lutherische Lehre annehmen. Aber sie sind nicht innerlich von ihr überzeugt und aufrichtig genug, ihre Abweichung Luther'n nicht zu verhehlen. Luther aber glaubt Nachsicht haben zu müssen, da sein Bekenntniß nicht nur gewahrt, sondern auch als objektiver Einigungsgrund anerkannt ist. Mit der Ueberzeugung aber, daß die Schweizer in ihrer subjektiven Interpretation der wittenberger Konkordie verharren würden, war die Konkordie für ihn nicht mehr vorhanden. Man muß zugestehen, daß Luther in diesem unklaren Verhältnisse nicht immer gleichmäßig handelte. Nur in seiner Lehre steht er gegenüber den Schweizern, welche sich in ihren Bekenntnissen von der Kahlheit der zwinglischen Lehre vergebens zu befreien suchen, gegenüber den zwischen den Grenzen lagernden (1 Mos. 49, 14.) Oberländern da wie ein Fels Gottes. Und zwar zu einer Zeit, wo Melanchthon mehr als je einem schwankenden Rohre gleicht.

Bis zum Anfang der Verhandlungen, welche zur wittenberger Konkordie führten, stand Melanchthon[1] noch auf dem Boden der lutherischen Abendmahlslehre, allerdings aber nicht fest, sondern unter vielen Zweifeln und Bedenken. Er schreibt 1538 an Veit Dietrich, seit mehr als zehn Jahren sei kein Tag, keine Nacht vergangen, da er nicht über diesen Punkt nachgedacht habe (Corpus Reformatorum ed. Bretschneider III. p. 537.). Er ver-

---

1. Ueber Melanchthon's Lehränderung hat der wittenberger Professor Johannes Matthäus in den nach seinem Tode herausgegebenen quaestiones duae (Francof. ad Moen. 1592.) im Wesentlichen richtig geurtheilt, während in Peucer's tractatus de Melanchthonis sententia de controversia coenae domini (Amberg. 1596.), wie in der refutatio desselben, welche 1597 von der wittenberger Fakultät herausgegeben ward, der Parteigeist spricht. Unter den späteren Darstellungen ist Planck (IV. 1 ff.), besonders aber Galle (Versuch einer Charakteristik Melanchthon's als Theologen S. 406 ff.) zu nennen. Dolemus, sagt der Herausgeber jener quaestiones, ex animo dolemus, Philippum nobis eripi. Verum manifestatae veritati reluctari non possumus. Si tamen bonorum virorum judicia audire libeat, sufficiat monstratum esse, Philippum humani quid in hac re passum esse: et de persona Philippi ulterius et odiosius non litigamus. Christi servus fuit. Huic suo domino et stetit et cecidit. Neque superstructi sumus super fundamentum Philippi et Calvini, sed prophetarum et apostolorum. Hoc si retineamus, nunquam naufragium fidei patiemur.

hehlte auch Luther'n diese Bedenken nicht, stärkte sich aber an dessen Festigkeit (C. R. I. p. 913.). Die Ueberzeugung von der exegetischen Unhaltbarkeit, der rationalistischen Grundlage der zwinglischen Lehre, der Uebereinstimmung der lutherischen Lehre mit den Zeugnissen der Väter lag seinem Anschlusse an Luther zu Grunde. So lange er den Schweizern gegenüber stand, war er auch fest. Noch Ende des Jahres 1532 erklärte er sich in einem Schreiben an den Prediger Rothmann in Münster bestimmt gegen die zwinglische Lehre. Das aber, was er ihr entgegensetzt in diesem Schreiben, ist die Gegenwart Christi: Fatendum est, eum adesse et verbo et signo, cum eo utimur, ubi promisit, se adesse velle — — Et nostri non probant metamorphosin, — sed adesse vere Christum dicunt in coena, quod nihil habet incommodi. — — — Praesentia, quam dixi, habet analogiam fidei (C. R. II. p. 620.). Diese Ueberzeugung weiß er aber bald mit der lutherischen Lehre nicht mehr zu vereinen. Vom kasseler Gespräch zurückgekehrt schreibt er an seinen Kamerarius: Meam sententiam noli nunc requirere, *fui enim nuncius alienae*, etsi profecto non dissimulabo, quid sentiam, ubi audiero, quid respondeant nostri (C. R. II. p. 822.). Worin er nun von der lutherischen Lehre abweicht, dürfte nach den von Galle gründlichst beigebrachten Belegen sich auf folgende Punkte reduciren. Erstlich ist ihm im Abendmahle die Gegenwart Christi die Hauptsache. An Veit Dietrich schreibt er 1538: Ego, ne longissime recederem a veteribus, posui in usu sacramentalem praesentiam, et dixi, datis his rebus, Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est (C. R. III. p. 515.). An Mykonius 1545: Ego Luthero dixi, me semper defendisse synecdochen, cum panis et vinum sumantur, adesse Christum vere et nos sibi membra facere, nec extra usum ritus ullos habere sacramenti rationem (C. R. V. p. 499.). In den actis Vormaciensibus von 1557: Nec dubium est, filium dei adesse in suo ministerio, quod instituit, et quidem vere et substantialiter adesse et per illud efficacem esse. Sic autem adest substantialiter, ut communicatione sui corporis et sanguinis nos membra faciat sui corporis et testetur, se nobis applicare sua beneficia et velle in nobis efficacem esse et nostram miseram massam insertam sibi

velle servare et vivificare (opp. IV. p. 811., s. Galle S. 446.). Diese Gegenwart Christi ist ihm aber zweitens nicht an die Elemente gebunden. An Veit Dietrich schreibt er 1538: Scio vere et substantialiter adesse Christum et efficacem esse, cum symbolis utimur. Synecdochen tu quoque concedis. Sed addi divisionem ac distractionem τοῦ σώματος καὶ αἵματος, novum est prorsus et inauditum universae veteri ecclesiae (C. R. III. p. 537.). An denselben: Nec addidi inclusionem aut conjunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα aut ferruminaretur aut misceretur. Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumtis adsit aliud (l. l. p. 515.). Später nannte er die Lehre von der Vereinigung des Leibes mit dem Brote, die allerdings von Ultralutheranern überspannt ward, ἀρτολάτρεια (Galle S. 449.). Ebenso verwarf er die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi (Galle S. 448.). Drittens ihm ist die Gemeinschaft mit Christo durch den Glauben bedingt. In dem Gutachten über die heidelberger Wirren sagt er: Non dicit, panem esse verum corpus Christi, sed esse κοινωνίαν, id est, hoc quo fit consociatio cum corpore Christi, quae fit in usu, *et quidem non sine cogitatione,* ut cum mures panem rodunt. — — Adest filius dei in ministerio evangelii et ibi certo est efficax in credentibus; ac adest non propter panem, sed propter hominem, sicut inquit: Manete in me, ut ego in vobis (Galle S. 454 ff.).

Daß Melanchthon seine Meinung in der Abendmahlslehre geändert hat, darf nicht auffallen, da er, wie bemerkt, nie in derselben fest gewesen war. Den ersten Impuls hat wohl Oekolampadius gegeben in seinem gegen Melanchthon gerichteten Dialoge, welcher diesen in seiner bisherigen Meinung, die lutherische Lehre sei die der Väter, irre machte. „So viel," sagt Galle (S. 459.), „liegt am Tage, daß die Lehre der alten Kirche die Hauptursache war, welche ihn vermochte, von der Meinung Luther's zurückzutreten." Ist dieß also, so will, da die alte Kirche in der That auf Luther's Seite ist, diese Meinungsänderung Melanchthon's wenig sagen. Der einzige Grund ist es indeß nicht. Ohne Zweifel haben die Verhandlungen der wittenberger Konkordie einen großen Eindruck auf Melanchthon gemacht. Bucerus weckte den Geist der Vermittelung in Melanchthon.

Wie er zu Augsburg mit den Schweizern und Oberländern nichts zu thun haben mochte, weil er dadurch die Vereinigung mit den Römischen unmöglich gemacht sah (er schrieb an Bucerus: Mihi non videtur utile reipublicae et tutum conscientiae, nostros principes onerare invidia vestri dogmatis, quod neque mihi neque aliis persuadere possum: C. R. II. p. 221.), so schien ihm, als die letztere Aussicht geschwunden war, die Union mit jenen der Kirche dringend nöthig. Und so strich er denn auch in der veränderten augsburgschen Konfession (Ausg. von 1540) das improbant secus docentes aus dem 10. Art. und suchte durch das: quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini, den Empfang des Leibes Christi von den Elementen unabhängiger zu machen. Besonders aber muß, wie in der synergistischen Lehre, das humanistisch-rationalistische Element in Melanchthon in Anschlag gebracht werden. Wie man aber auch über die Lehränderung Melanchthon's denken mag, jedenfalls wird man die Art, wie er sie vertrat, mißbilligen müssen. Er gab den Schein, mit Luther einverstanden zu sein, nicht auf. Nur in der Stille suchte er seiner Lehre Geltung zu verschaffen.[1] Luther war nicht unbekannt mit der Lehrstellung Melanchthon's. Im Okt. 1537 verhandelte der Kanzler Brück mit Luther'n über die Art und Weise, wie Melanchthon in dieser Sache zu nehmen sei. Melanchthon sollte sich verantworten. Er hatte bereits eine Defension entworfen, nach dem, was er an Veit Dietrich darüber schreibt

---

1. Beiträge zur Charakteristik dieser Praxis Melanchthon's giebt die von Neudecker vor Kurzem herausgegebene handschriftliche Geschichte Ratzenberger's über Luther und seine Zeit S. 90 ff. Der wackere Trotzendorf in Goldberg klagte, daß „ihm alle seine discipuli von Wittenberg ex conversatione Philippi Sakramentirer und Zwinglianer wiederkämen und viel anders von Philippo informiret wären in negotio sacramenti, denn wie er sie in seiner Schule zu Goldberg instituiret hätte." Als einst Georg Oemler aus Mansfeld seinem Lehrer bemerkte, es scheine ihm, daß er im Punkte des Abendmahles es nicht mit Luther'n halte, sagte ihm Philippus, daß Lnther von dieser Sache nimis crasse geschrieben habe, daß man den Leib Christi mit den Zähnen zerreiße und durch den Leib verdauen lasse. Aber, entgegnete ihm Oemler, da scheine es ihm doch billig, daß er diesen Mißverstand mit Luther vergliche. Ja, erwiederte Philippus zornig, ihr Harzländer (Oemler war ein Verwandter Luther's) habt so harte Starrköpfe, daß, wenn man euch etwas sagt, ihr Einem über das Maul fahret, den Sack vor die Thür werft und Niemanden nichts Gutes sein lasset.

(C. R. III. p. 429.), vorsichtig und allgemein genug gehalten, als Luther's Krankheit dem Handel ein Ende machte. Seitdem lebte Melanchthon in steter Angst vor dem alternden Luther, welchen er mit Marius vergleicht, voll Schmerz und Thränen, gefaßt aus Wittenberg verwiesen zu werden. Luther aber ließ es nicht zum offenen Bruch kommen, so schwer ihm auch Melanchthon's ganze Stellung ward. Dieß schonende Verfahren hat theils in Luther's Treue, theils in seiner Sorge für den Frieden der Kirche, theils auch darin seinen Grund, daß Luther nicht genau wußte, wie es mit Melanchthon stand.[1] Völlig unhistorisch ist aber der Schluß, den die Philippisten aus diesem Schweigen gezogen haben, daß nämlich Luther Melanchthon's Richtung gebilligt habe. Die Geschichten, mit denen man sich trägt, — Luther habe Melanchthon bekannt, daß der Sachen vom Sakrament zu viel gethan sei; er habe Melanchthon's Meinung für berechtigt erklärt; in Calvin den Mann gefunden, dem man die Sache von Anfang an habe heimstellen sollen — sind Fabeln von philippistischer oder calvinistischer Erfindung. Luther überzeugte sich in den letzten Jahren seines Lebens vollständig von der Unmöglichkeit, mit den Schweizern in Kirchengemeinschaft zu treten, wie sein Brief an die venetianischen Christen, sein Schreiben an Froschauer (de Wette V. S. 587.), sein Bekenntniß vom heil. Sakrament (Erl. A. XXXII. S. 396 ff.) und seine letzten Predigten zeigen. Er urtheilt über die Schweizer fast noch härter wie in den Zeiten vor dem marburger Gespräche. „Viel lieber wollt ich mich hundertmal lassen zerreißen oder verbrennen, ehe ich wollte mit Stenkfeld, Zwingel, Karlstadt, Oekolampad oder wer sie mehr sind die leidigen Schwärmer, eines Sinnes oder Willens sein; oder in ihre Lehre willigen“ (a. a. O. S. 401.). Daß er aber auch nicht für jene mittlere Meinung war, welche Bucerus und Melanchthon vertraten, erhellt aus jenem Schreiben an die Venetianer: Cum illis (den Oberländern) nunc reconciliatis fuit antea

1. An die Venetianer schreibt Luther 1543: Philippus würde den Bucerus nicht (in der kölner Sache) zum Gehilfen genommen haben, wenn er ihn für unrein in der Lehre hielte (de Wette V. S. 567.). Im folgenden Jahre an die Ungarn: De M. Philippo mihi nulla est omnino suspicio, neque de ullo nostrum (a. a. O. S. 645.).

dissidium, quod illi calliditate et astutia verborum nobis imponebant, in sacramento quidem monstrari cum pane et vino corpus et sanguinem Christi, sed ea intelligentia, ut os quidem perciperet panem et vinum, at corpus et sanguinem non os, sed fides seu spiritus credentis in corde: et agebant hoc, ut inter nos et illos tantum verbalis pugna et logomachia quaedam fuisse videretur, quo facilius coalesceret concordia. Sed hanc transsubstantiationem et fraudem elusimus, cogentes eos concedere, quod et os impii acciperet corpus et sanguinem, dum panem et vinum accipit. Ueber des Bucerus Aufstellungen vom Abendmahle in den kölner Artikeln war er „über die Maßen unlustig" (de Wette V. S. 709.). In dem kurzen Bekenntniß heißt es: „Also wird's die Schwärmer nichts helfen, daß sie bei dem Sakrament sehr groß Gewäsch treiben von dem geistlichen Essen und Trinken des Leibs und Bluts Christi und von der Liebe und Einigkeit der Christen. Denn das sind eitel Feigenblätter, da sich Adam und Heva mit decken und schmücken wollten, daß Gott ihre Schande nicht merken sollte" (S. 417.). Wenig Wochen vor seinem Tode freut er sich noch der Feindschaft der Sakramentirer und ruft aus: Mihi satis est, infelicissimo omnium hominum, una ista beatitudo Psalmi: Beatus vir, qui non abiit in consilio Sacramentariorum, nec stetit in via Cinglianorum, nec sedet in cathedra Tigurinorum (de Wette V. S. 778.).

14. Die vermittelnden Doktrinen des Bucerus und Melanchthon finden ihre Vollendung in der Abendmahlslehre Calvin's.

Calvin steht in der Geschichte der Reformation da als Uebergang aus der ersten grundlegenden Zeit in die zweite ausbauende. Sein Lebensziel war, der subjektiven Flüssigkeit der reformirten Kirche einen Damm zu setzen. Dieser Aufgabe entspricht sein Charakter. Man sucht vergebens bei ihm jene gewaltige Naturgrundlage, jenes geniale Verwachsensein der Person mit der Sache, jenes tiefe deutsche Gemüth Luther's: ein Mann mit gewaltigem Willen und tiefeindringendem Verstande, eine abstrakt ernste Natur, ein Mann der Zucht, ein Held des ehern werdenden Zeitalters steht Calvin vor uns. Diese römische Natur hatte die römische Aufgabe, dem reformirten Kirchthum, das sich aufzulösen drohte, eine feste Form in Lehre und Verfassung zu geben. Er

besaß die Schärfe, Feinheit, Konsequenz und Tiefe des Geistes, um die Lehrergebnisse der schöpferischen Zeit der Reformation, noch ein Jüngling, in seiner institutio systematisch zusammenzufassen. Erst durch ihn gewann die reformirte Kirche die Fähigkeit, Bekenntnisse aufstellen zu können, und für den dogmatischen Ausbau derselben ist sein Werk, das den locis des Melanchthon an wissenschaftlicher Vollendung überlegen ist, das unübertroffene Muster geblieben. Keiner der Reformatoren hat diese Meisterschaft der Auslegung geübt wie Calvin. Ob er aber die Subjektivität der reformirten Lehre überwunden? Ob er wirklich die höhere Einheit der lutherischen und reformirten Lehre gebracht? Die Entwickelung seiner Abendmahlslehre wird uns zu einem Urtheil hierüber eine entscheidende Grundlage geben.

Was Calvin in der ersten Ausgabe seiner institutio über das Abendmahl gesagt hat, ist seine Lehre geblieben: man kann von einer Entwickelung derselben nicht reden.[1] Der Grundfehler in der Art und Weise, wie man bisher das Abendmahl angesehen hat, liegt darin, daß man hat wissen wollen, wie im Brote der Leib Christi gegenwärtig, wie er genossen wird. Darauf kommt es aber gar nicht wesentlich an. Das Abendmahl ist Mahl, Genuß, Aneignung. Der Genuß eines Sakramentes, welches etwas Geistliches ist, kann nur ein geistlicher sein. Wie die irdische Speise den Leib nährt, erfreut, stärkt, so soll dieß Mahl unseren Geist nähren, erfreuen, stärken. Was genießen wir aber geistlich? Den Leib Christi. Der Leib Christi an und für sich würde uns nicht viel helfen, wenn er nicht für uns gestorben wäre. Den natürlichen Leib Christi, der zur Rechten Gottes erhöht ist, können wir nicht in uns aufnehmen. Was man von der Ubiquität des verklärten Leibes aufgestellt hat, ist völlig unhaltbar: man macht aus dem Leibe Christi einen Geist in Marcion's Art. Der Leib Christi ist nicht unter dem Brote. Das Brot ist ein Zeichen, welches uns den Leib Christi darstellt, ein Zeichen, dessen ganze Kraft in dem Worte der Verheißung liegt. Dieses Sakra-

1. Wir kennen dieß äußerst seltene Buch nur aus dem Referate bei Henry, Leben Calvin's I. S. 107 ff. Für die Abendmahlslehre halten wir uns an die ausführliche Stelle, welche Henry in der kürzeren Bearbeitung seiner Schrift (1846) S. 482. mitgetheilt hat.

menkes Zweck ist also, die Verheißung, daß Christi Fleisch unsere Speise, sein Blut unser Trank sei, zu versiegeln. Was Gott aber verheißt, das hält er auch. Wir vereinigen uns im Abendmahle mit Christo dem Gekreuzigten. Diese Vereinigung ist also keine leibliche mit dem natürlichen Leibe Christi (non substantiam ipsam corporis seu verum et naturale Christi corpus illis dari), nichts desto weniger aber eine reale (vere et efficaciter), indem wir die Kraft (potentia ac virtus), in welcher der Himmlische uns gegenwärtig ist, in uns aufnehmen. Dieser letztere Punkt tritt noch klarer heraus in dem Glaubensbekenntnisse, in welchem sich Farel, Calvin und Viret im Jahre 1537 vereinigten (Henry I. Beil. 5. S. 35.). Wir werden nicht bloß des Geistes, sondern auch des lebendigmachenden Fleisches Christi theilhaft durch den Geist Christi, das Band der Gemeinschaft mit Christo, welcher unter den Zeichen des Brotes und Weines Alle, die das Abendmahl legitim halten, mit der Substanz (also in anderem Sinne wie oben) des Leibes und Blutes Christi zum ewigen Leben nährt. In dieser Lehre sah Calvin die allein richtige Konkordie zwischen der lutherischen und zwinglischen Lehre. Wenn er bei Zwingli die Lehre von den bloßen Zeichen (ep. ad Viret. bei Bretschneider, Calv. etc. literae quaedam ineditae p. 10.: — quam profana sit (Zwinglii) de sacramentis doctrina; vgl. das Urtheil im Anf. der secunda defensio adv. Westphalum) verwarf, so erschien ihm Luther's Lehre von dem leiblichen Genusse des Leibes Christi unterm Brote als ein krasser Unsinn und scheußlicher Irrthum (ep. ad Bucerum bei Henry I. Beil. 6. S. 38.). Luther, der in dem jungen Manne eine Zukunft ahnte, nahm ihm dergleichen Auslassungen nicht so übel und bestellte einen Gruß an ihn, worüber er denn vor Freude außer sich war (Henry I. S. 266 ff.). Das Unhaltbare der Bucer'schen Unionsmacherei durchsah Calvin vortrefflich, wie wir aus dem angeführten Briefe an Bucerus sehen, welcher dem Charakter Calvin's große Ehre macht, aber auch mit jener herben, verstandesbitteren, absprechenden Polemik versetzt ist, die denn auch nicht ohne Einfluß auf seine Vertreibung aus Genf geblieben ist. Als Prediger in Straßburg (1539—41) bekannte sich Calvin zur unveränderten augsburgschen Konfession (Hengstenberg in Ev. K.-Zeit. 1844. Nr. 91. 92.

Henry in der Bearb. S. 104.). Wie er das vermocht hat, kann man doch aus der Interpretationspraxis, welche damals durch Bucerus gäng und gäbe geworden war, nicht rechtfertigen. In dieser Zeit (1540) erschien Calvin's Schrift de coena domini (Calvini tractatus Genev. 1611. p. 1 sq.). Sie stellt sich die Aufgabe, zuerst den Zweck der Einsetzung des Abendmahles, zweitens die Frucht, drittens den rechten Gebrauch desselben, viertens die falschen Lehren von demselben, endlich die Entstehung der Streitigkeiten über dasselbe darzulegen. Das Abendmahl ist eingesetzt, um uns die Verheißung, daß wir des Leibes und Blutes Christi sollen theilhaft werden, zu versiegeln; um uns in dem Preise seiner Gnade zu üben; um uns in brüderlicher Gemeinschaft zu verbinden. In dem Zwecke der Einsetzung ist auch die Frucht desselben ausgesprochen. Im Abendmahle tritt uns elenden Sündern der Gekreuzigte und Auferstandene entgegen: der Gekreuzigte, um uns die Vergebung unserer Sünden, der Auferstandene, um uns Gerechtigkeit und Leben zu bringen. Christus ist die Substanz, die Gnade und Wohlthaten, welche er uns erworben hat, die Kraft und Wirksamkeit des Abendmahles. Concludendum igitur, duo nobis in coena offerri: Christum scilicet ut fontem, originem ac materiam bonorum omnium, deinde fructum et efficaciam mortis et passionis ipsius. Einerseits sind Brot und Wein äußere Zeichen, welche Leib und Blut heißen, weil sie dieselben uns darstellen, anderseits nicht bloße Zeichen, sondern Werkzeuge, uns die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, des ganzen Christus nach Geist und Leib, zu vermitteln (instrumenta, quibus dominus ea i. e. corpus et sanguinem nobis distribuit). Itaque fatendum est, si vera sit repraesentatio, quam adhibet deus in coena, substantiam sacramenti visibilibus signis conjunctam esse, quemadmodum panis in manu distribuitur, ita corpus Christi, ut ejus participes simus, nobis communicari (p. 3.). Was den Gebrauch desselben anbetrifft, so besteht die Würdigkeit nicht in vollendeter Heiligkeit (dann dürfte Niemand dasselbe genießen), sondern in Hunger und Durst nach dem Herrn. Da wir solchen immer haben sollen und der Gemeinschaft des Herrn immer bedürfen, so sollen wir das Abendmahl recht oft genießen. Dieß Sakrament ist mit groben

Irrthümern versetzt worden. Ein grauenvoller Irrthum ist, das Abendmahl für ein Sühnopfer zu halten; die Verwandlungslehre ist ein vom Teufel kommender Unsinn; den Leib des Herrn an die Elemente knüpfen, ist teuflischer Wahnsinn, die Adoration der Hostie Götzendienst, die ganze papistische Messe eine Affenkomödie (mera simiae emulatio et actio histrionica). An den Streitigkeiten endlich über das Abendmahl, die unter der Reformation sind geführt worden, darf man nicht zu großen Anstoß nehmen. Gott zeigt uns darin, daß auch seine Knechte Menschen sind. Man bedenke, daß in einer Zeit der Nacht nicht Alles auf einmal licht werden kann. Beide Parteien haben geirrt. Luther hätte Alles, was an die Lehre einer örtlichen Gegenwart, an die Anbetung des Sakramentes erinnert, meiden; er hätte sich der groben und schwierigen Gleichnisse enthalten; er hätte nicht so heftig streiten sollen. Zwingli aber und Oekolampadius hätten, indem sie lehrten, Brot und Wein seien Zeichen, hinzufügen sollen, daß sie wirken, was sie bedeuten. Beide hätten einander anhören sollen. Doch wir wollen nicht vergessen, was wir ihnen verdanken. Ist doch jetzt Ruhe eingetreten, obgleich noch keine Eintrachtsformel vorliegt. Uno ore fatemur omnes, nos cum juxta domini institutum fide sacramentum recipimus, substantiae corporis et sanguinis Christi vere fieri participes. Quomodo id fiat, alii aliis melius definire et clarius explicare possunt. Caeterum hoc imprimis tenendum, ut carnalis omnis imaginatio excludatur, animum oportere sursum in coelos erigere, ne existimemus dominum nostrum Jesum Christum eo dejectum esse, ut in elementis corruptibilibus concludatur. Rursum, ne vis sacrosancti hujus mysterii imminuatur, cogitare debemus id fieri occulta et mirabili dei virtute, spiritumque ipsius vinculum esse hujus participationis: quae etiam eam ob causam spiritualis appellatur (p. 10.). Derselbe Gedankenkreis tritt uns in dem damals neu überarbeiteten genfer Katechismus entgegen. Konnte Calvin in Straßburg mit dieser Ansicht für lutherisch gelten, so hatte er, nach Genf zurückgekehrt, Anschlußpunkte genug für die Vertreter der zwinglischen Lehre, um mit ihnen eine Verständigung hoffen zu können. Bullinger, welcher wesentlich auf zwinglischem Boden stand und so eben gegen Luther's kleines Bekenntniß

eine Schrift gerichtet hatte, die Calvin nüchtern und kindisch nennt, wenn auch Luther's Sache nicht besser sei, konnte sich in das positive Element, welches Calvin zur zwinglischen Grundlage fügte, nicht finden. Ihm schreibt Calvin (Ende Juni 1548): „Was die Sakramente im Allgemeinen anbetrifft, so knüpfen wir weder an sie Gottes Gnade, noch tragen wir auf sie die Wirksamkeit des heiligen Geistes über, noch setzen wir auf sie das Vertrauen des Heils. Wir sagen ausdrücklich, daß Gott allein es sei, welcher durch die Sakramente wirkt, und schreiben dem heiligen Geiste die ganze Kraft zu und sagen, daß diese Wirkung nur bei den Erwählten stattfindet, und lehren, daß die Sakramente nicht anders helfen, als daß sie zu Christo führen, daß wir bei ihm alles Gute suchen. Ich sehe nicht, was ihr in einer Lehre vermißt, welche das Heil allein in Christo sucht, Gott allein zum Grunde desselben macht und dasselbe allein durch die geheime Kraft des heiligen Geistes empfangen lehrt. Allerdings lehren wir, daß die Sakramente Mittel der Gnade Gottes sind. Da die Sakramente zu einem gewissen Zweck eingesetzt sind, so sagen wir nicht, daß der Gebrauch derselben erfolglos sei. Was sie bedeuten, das wird den Erwählten, lehren wir. Wenn uns im Abendmahle die Zeichen des Leibes und Blutes Christi geboten werden, so sagen wir, daß sie nicht vergebens geboten werden, daß die Sache selbst uns werde. Woraus denn folgt, daß wir Christi Leib essen, sein Blut trinken. Wenn wir so sprechen, so machen wir weder aus dem Zeichen die Sache, noch mischen wir beides in einander, noch schließen wir den Leib Christi in das Brot ein, noch machen wir ihn unendlich, noch träumen wir eine leibliche Mittheilung und dergleichen Albernheiten. Ihr sagt, Christus sei im Himmel: wir auch. Ihr sagt, Christus sei räumlich von uns getrennt: wir auch. Ihr leugnet, daß Christi Leib unendlich sei: wir stimmen mit besonderem Nachdruck bei. Ihr sagt, das Zeichen sei nicht mit der Sache zu vermischen: wir lehren geflissentlich den Unterschied. Ihr verdammt die Impanation: wir auch. Was ist also die Summe unserer Lehre? Wenn wir hier auf Erden Brot und Wein sehen, sollen wir unseren Sinn in den Himmel erheben, daß wir Christi genießen. Dann ist uns Christus gegenwärtig, wenn wir ihn über den Elementen

der Welt suchen. Christus kann nicht lügen: das würde er, wenn nicht mit dem Zeichen die Wahrheit verbunden wäre. Ihr sagt ja selbst, das Zeichen sei nicht leer. Bestimmen wir also, was es enthält. Wenn wir nun kurz antworten, daß wir des Leibes und Blutes Christi theilhaft werden, auf daß er in uns wohne und wir in ihm und wir auf diese Weise alle seine Güter genießen: was ist in diesen Worten Dummes oder Dunkles" (Henry II. Beil. 18. S. 128.). Bei dem nahen Verhältnisse zur Lehre der Schweizer, wie es Calvin hier selbst entwickelt, ist es begreiflich, daß sich Bullinger und Calvin in Zürich einigten. Das Resultat dieses Verständnisses ist der consensus Tigurinus (1549). Der Kirche Amt ist, in die Gemeinschaft mit Christo zu führen. Dieß erreicht sie durch Wort und Sakrament. Das Sakrament, eine Zugabe (appendix) zum Worte, soll das Wort uns abbilden und versiegeln. Was Gott nun in den Zeichen vorbildet, giebt er denen, welche die Verheißungen im Glauben ergreifen, nach dem Maße des Glaubens. Wie durch die Sakramente der Glaube gestärkt wird und wächst, so werden in uns die Gaben Gottes gestärkt und wächst Christus in uns. Nur liegt diese Wirkung nicht in den Zeichen, die an sich leere Hüllen sind (10.), keine eigene Kraft haben (11.), nichts sind: sie liegt allein in Gott, der sich der Sakramente als Werkzeuge bedient, in Christo, der allein innerlich tauft und im Abendmahle sich mittheilt, im heiligen Geiste, welcher allein das Siegel unseres Glaubens ist (13. 14. 15.). Wer darum das Zeichen hat, der soll nicht glauben, daß er die Sache habe: die wird uns nur durch den Glauben. Nur die Auserwählten empfangen die Kraft der Sakramente (16.). „Wie der Gebrauch der Sakramente den Ungläubigen nicht mehr hilft, als wenn sie dieselben nicht empfingen, ja ihnen verderblich ist, so wird das, was sie bedeuten, den Gläubigen auch ohne den Gebrauch derselben" (19.). Ferner darf man nicht glauben, daß das sichtbare Zeichen in dem Augenblicke, wo es uns geboten wird, uns die Gnade Gottes zuführe. Die, welche als Kinder getauft sind, werden vielleicht erst als Jünglinge oder Greise wiedergeboren. Der Gebrauch des Abendmahles, welcher Einem bei der Handlung wenig hilft, bringt vielleicht später seine Frucht (20.). Im Abendmahle müssen

wir jeden Gedanken an örtliche Gegenwart Christi aufgeben: Christum, sofern er Mensch ist, dürfen wir nirgends als im Himmel suchen und nicht anders als mit dem Geiste und der Erkenntniß des Glaubens (21.). Nur unberufene Ausleger (praeposteri interpretes) können die Einsetzungsworte wörtlich nehmen: sie stehen metonymisch (22.). So absurd wie die Verwandlungslehre ist die Meinung, daß Christus im Brote eingeschlossen oder mit dem Brote verbunden ist (24.). So fern der Himmel von der Erde ist, so fern ist der Leib Christi von uns (25.). Quod autem carnis suae esu et sanguinis potione, quae hic figurantur, Christus animas nostras per fidem spiritus sancti virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi fiat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio, sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus (23.).

In diesem consensus Tigurinus schlägt — wie man es auch erklären mag — das zwinglische Element bedeutend durch. Während die Lehre von den bloßen Zeichen nicht ausdrücklich verworfen oder getadelt wird, wird recht geflissentlich die wörtliche Auslegung, die Lehre vom mündlichen Genusse, von der Einheit der Zeichen und der Sache, also die lutherische Lehre, als Irrthum bezeichnet. Während Calvin sonst nicht sparsam in den Ausdrücken ist, wenn er versichern will, daß er an einen wirklichen Empfang des Leibes Christi glaube, ist hier das in dem Urtexte gegebene Positive so verwahrt, spärlich, ja zweideutig, daß die Zwinglianer unschwer darauf eingehen konnten, namentlich nach der Interpretationspraxis, welche ihnen Bucerus beigebracht hatte. Und dieses dünne Bekenntniß wird noch durchbrochen erstlich durch die Verwahrung, daß nicht nothwendig im Momente des Sakramentsgenusses die Wahrheit der Zeichen uns werde, zweitens, daß das Maß der höheren Mittheilung durch das Maß des Glaubens bedingt sei, drittens, daß der himmlische Inhalt nur den Prädestinirten werde.[1]

1. Ebrard stößt zwar in die Posaune über den Sieg, welchen Calvin durch diesen consensus erfochten, ist aber mit dem Lehrinhalt nicht recht zufrieden (S. 520.), namentlich mit den Punkten nicht, welche wir oben hervorgehoben. Dem ersten zwar sucht er durch Interpretation etwas nachzuhelfen, muß aber den entscheidenden Ausspruch: perinde ac si visibile signum, dum

Dieser Diversion, welche die Konkordienlehre Calvin's nach der zwinglischen Seite hin genommen hatte, folgte ein scharfer Widerspruch aus dem Schooße des Lutherthums. Westphal, Prediger in Hamburg, nahm in seiner kleinen Schrift: Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de Coena Domini ex sacramentariorum libris congesta (Magd. 1552) in die Reihe der sich widersprechenden Aufstellungen der Sakramentirer auch Calvin's Lehre auf. Dieser Schrift ließ er in den folgenden Jahren noch: Recta fides de Coena Domini ex verbis Apostoli Pauli et Evangelistarum (Magd. 1553) und: Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Domini (Ratisb. 1555) folgen, in der offen ausgesprochenen Absicht, alle bedeutenden Kräfte der lutherischen Kirche zum Kampfe gegen die Sakramentirer, die leider nicht bloß von außen droheten, aufzurufen. Calvin ward auf diesen Angriff erst durch Bullinger aufmerksam gemacht, als er eben von der harten Behandlung, welche die reformirten Exulanten unter Lasko in Dänemark und Deutschland erfahren mußten, gehört hatte. Er fragt Bullinger, ob er antworten solle. Drei Tage wolle er daran setzen (Bretsch. p. 41.). So erschien denn Nov. 1554: Consensionis capitum expositio (tract. p. 757.), wovon gleichzeitig eine französische Bearbeitung ausging. Der Ton, in welchem Calvin Westphal behandelt, ist ein Gemisch von vornehmer Verachtung und leidenschaftlicher Härte (die schlimmsten Stellen hatte er auf den Einspruch seiner Freunde gestrichen), das auf den Gegner keinen guten Eindruck machen konnte. Das sollte es nun freilich auch nicht. Die Absicht des ganzen Verfahrens gegen Westphal ist, diesen zu isoliren. Während des allgemeinen Friedens stehen einige unwissende, streitsüchtige und trunkene Menschen auf, welche thun als ob sie die Vertreter der sächsischen Kirchen wären, da ihrer doch nur Wenige sind und ihre Meister ganz anders stehen, um einen neuen Brand anzuzünden. Ist Luther, auf den sie sich berufen, auch in einigen Punkten zu weit gegangen: das, was er eigentlich wollte, daß nämlich mit den Zeichen die Sache verbunden sei, das lehren wir (p. 758.). Lebten Zwingli und

---

in medium profertur, eodem secum momento dei gratiam adveheret — als entschieden falsch bezeichnen (S. 517.).

Oekolampadius noch, sie würden wie wir sprechen. Bucerus hat sich ausdrücklich einverstanden erklärt (p. 757.). Wenn verleumden, verfinstern, Zwietracht säen teuflisch ist, so darf ich nicht erst sagen, wofür ich unseren Censor halte (a. a. O.). Ueber diese seine Taktik spricht sich Calvin offen aus gegen Bullinger (bei Henry III. S. 306.): Rursus in illos acriter invectus sum, *ut in eorum persona oblique multos territarem.* Unum metuo, ne me interdum plus aequo illis largitum esse judices, hoc tamen etiam *consulto feci,* ut si qui adhuc refragentur, *magis odiosa sit eorum morositas (!)*, docti vero, qui nobis assentiuntur (Melanchthon und die Seinen), quos video minus cordatos esse quam deceat, magis favorabilem habeant praetextum. Westphal war nicht der Mann, welcher eine Antwort schuldig blieb. Sie erschien nach einigen Monaten: Adversus cujusdam Sacramentarii falsam criminationem justa defensio J. Westphali, in qua et Eucharistiae causa agitur (Francf. 1555). Die Summe dieser Schrift ist der Nachweis, daß Calvin mit den Sakramentirern, welche nur Zeichen im Abendmahle sehen, auf einer Linie stehe. Calvin erwiederte Juni 1556 in: Secunda defensio piae et orthodoxae fidei de sacramentis contra Joachimi Westphali calumnias. Diese schnell hingeworfene Schrift übertrifft die erste noch an Bitterkeit, welche indeß Calvin nach der scherzhaften Art, wie er sich darüber an Bullinger äußert (Henry III. S. 317.), nicht kann schwer geworden sein. Auf einen groben Klotz gehöre ein grober Keil und gegen die Verkehrten müsse man verkehrt sein wie Gott (Ps. 18, 27.). Die Taktik ist dieselbe wie in der ersten Schrift. „Du siehst," schreibt er an Bullinger, „wie viel Mühe ich mir gegeben habe, um den Haß derer, welche noch heilbar sind, abzulenken und ihren Unwillen zu mildern. Den Menschen selbst habe ich, wie ich jetzt sehe, etwas härter behandelt als ich dachte" (Henry III. S. 316.). Calvin war der Meinung, daß Westphal's Sache die einer kleinen Anzahl Schreier sei, welche Luther's Grobheiten, aber nicht seinen Geist hätten, wie er wiederholt sagt, welche nicht nur den Gemeinden, sondern auch den Repräsentanten der Wissenschaft fern ständen. Westphal beruft sich, sagt er in der zweiten Vertheidigung (p. 769.), auf Athanasius, mit dem er nichts gemein hat als

die Wenigkeit, die ihm denn ein erwünschter Beweis seiner Rechtgläubigkeit ist. Calvin rechnete ganz besonders auf Melanchthon. Wozu, schreibt er in der ultima admonitio (p. 797.), belästige denn Westphal ihn, da er Melanchthon so nahe habe. Solum quod dixi et quidem centies, si opus sit, confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli. Er rechnete auf alle bedeutenderen Theologen Sachsens (p. 809. 833.), auf die beiden Augen von Sachsen, Wittenberg und Leipzig (p. 809.). Dixeram alicubi, Westphali et similium protervia doctis et cordatis hominibus non posse non odiosam esse, quum ex discipulis et familiaribus Lutheri doctissimi quique testati essent, sibi placere meam docendi formam (p. 833.). Daher eben dieß bei aller Leidenschaftlichkeit so berechnete Verfahren, das Westphal'n allen Boden abschneiden, seine Stellung zum Pranger machen sollte. Es verrechnete sich aber Calvin. Aus den deutsch-lutherischen Gemeinden, denen Calvin in jener Voraussetzung seine zweite Vertheidigung zugeeignet hatte, erwuchsen ihm eine große Anzahl nachdrücklicher Verwahrungen, welche Westphal in der Schrift: Confessio fidei de Eucharistiae sacramento, in qua Ministri ecclesiarum Saxoniae solidis argumentis sacrarum literarum adstruunt corporis et sanguinis D. N. J. Ch. praesentiam in Sacramento Coenae et de libro Joannis Calvini ipsis dedicato respondent (Magd. 1557) herausgab. Widerlegungsschriften von Brenz (Drei Predigten über 1 Kor. 11. 1556), Andreä (Eine einfältige und kurze Anweisung vom heil. Abendm. Pforzh. 1557), Schnepf (confessio de Coena. Jen. 1557), Paul von Eitzen (defensio verae doctrinae de Coena D. N. J. Ch. Urs. 1557) erschienen gleichzeitig. Calvin hatte sich zu überzeugen, daß er nicht mit Westphal'n, sondern mit einer Richtung zu thun habe, mit einer Richtung, welche nicht bloß in Theologen, sondern in den Gemeinden vertreten war, einer Richtung, welche ohne Zweifel Luther's Geist und Luther's Wort für sich hatte. Er, der sich an die frommen Diener Christi in Sachsen und Niederdeutschland gewandt hatte, mußte die Antwort nehmen, wie sie kam, so unerwünscht sie auch ausfiel. Unerwartet hätte sie ihm nicht sein sollen. In dem oben (S. 394.) erwähnten Briefe an Bucerus hatte sich ja Calvin

selbst über die Unhaltbarkeit des Konkordienwerkes deutlich genug ausgesprochen. Nicht Westphal, sondern Luther hatte dieß Netz zerrissen. Das Unhaltbare lag doch darin, daß neben dem Grundgesetze der wittenberger Konkordie eine halb legalisirte laxe Observanz für die Schweizer bestand. Jedenfalls aber hatten Luther und die Seinen von ihrer Ueberzeugung, die ja das Grundgesetz bildete, nicht das Geringste nachgelassen. Calvin's Streben war aber, der Konkordie eine konfessionelle Basis zu geben in seiner Lehre, in welcher er die höhere Einheit der zwinglischen und lutherischen Lehre sah. Dieß ist am Schlusse der Schrift de coena sonnenklar ausgesprochen (S. 396.). In der Schweiz war es ihm im consensus Tigurinus gelungen. Daß es ihm in Deutschland auch gelingen werde, dafür war ihm die melanchthonische Richtung Bürge. In der veränderten augsburgschen Konfession sah er eine Art Rechtsbasis (ult. adm. p. 797.). Gingen die Lutheraner darauf ein, so gaben sie die specifisch lutherische Lehre auf. Wie konnte nun Calvin erwarten, daß dieß so ohne Weiteres in aller Stille sich von selbst machen werde? Wie konnte er glauben, daß eine Ueberzeugung, an die Luther seine edelsten Kräfte gesetzt hatte, für welche er noch in seiner letzten Zeit so gewaltig gezeugt hatte, mit ihm erloschen sei? Aber, sagte Calvin so oft, in seiner Lehre war ja das, was Luther eigentlich wollte, bewahrt. Davon unten ausführlicher. Hier nur, daß der consensus Tigurinus diejenigen, welche etwa durch die starken Ausdrücke Calvin's waren getäuscht worden, vollkommen vernüchtern mußte. Westphal trat auf. Wer mag vertreten, was er im Einzelnen gesagt hat, wer mag seinen Ton durchweg rechtfertigen wollen: in der Hauptsache aber war er im vollsten Rechte.[1] Wie behandelte ihn Calvin! Er, welcher unzählige

1. Planck, der in der Darstellung dieser Streitigkeiten auf eine wahrhaft perfide Weise Partei gegen die Lutheraner nimmt, hat doch anerkennen müssen, daß Westphal sich auf dem Wege gehalten habe, den (nach Planck's Meinung) Luther ausgetreten hatte (V. 2. Abth. S. 75.). Ebrard sagt: „Innerlich wahrhaft überwunden und mit Luther's Person ehrlich und ehrwürdig zu Grabe gegangen, steht dessen alte individuelle Ansicht jetzt als ein Revenant in den Köpfen von Menschen auf, die nicht mit Luther's Person zu vergleichen, uns die innige Ehrfurcht vor diesem gebietet“ (S. 545.). Wenn der Biograph und Enkomiast Calvin's, Henry, sich gedrungen gefühlt hat, die Art, wie Calvin in dieser Sache gesprochen hat, zu mißbilligen (Kürzere Darst. S. 366. 369.), so hätte er doch Bedenken tragen sollen, seinem Meister

Male über Luther's Leidenschaft im Abendmahlsstreit richtet, sah diesen Balken im eigenen Auge nicht. Was man jener gewaltigen und reichen Natur zu Gute halten mag, das mag man dieser reflektirten, berechneten Epigonennatur nicht nachsehen. Jetzt war ein Wendepunkt eingetreten. Nicht Westphal, sondern jene ganze Richtung stand gegenüber. Calvin hatte aber den Muth, in der ultima admonitio (1557) nicht nur gegen Westphal den Ton dahin zu steigern, daß er (wie der Titel sagt) ihn, wenn er sich nicht sagen lasse, für einen hartnäckigen Ketzer erklären werde (cui nisi obtemperet, eo modo posthac habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus), sondern in gleichem Styl auch jene Proteste zu behandeln.

Und stand denn Calvin's Lehre so fest, daß er in diesem ernsten und großen Proteste nicht einen Tag der Heimsuchung zu sehen brauchte? Betrachten wir sie mit der Hingabe, aber auch dem Ernste, dessen wir vermögend sind.

In der Auslegung der Einsetzungsworte ist Calvin mit den Schweizern einverstanden. Der Satz: Das Brot ist mein Leib, ist, wörtlich genommen, eine logische Unmöglichkeit (inst. IV. 17, 20.). Wenn die Lutheraner auf dem Wortverstande bestehen, so bedenken sie nicht, daß man mit diesem Grundsatze in die Schrift so viel Absurditäten bringt, als sie Verse hat. Dann müssen sie Gott auch als Krieger sich denken, als zornig, reuig u. s. w.; müssen ihm Augen und Ohren zuschreiben (ult. adm. p. 821.). Sie selbst aber, welche uns Tropisten nennen, entblöden sich nicht, einen Tropus anzunehmen, indem sie aus dem: Das Brot ist der Leib, machen: Unter dem Brote ist der Leib (p. 822.). Daß man in den Einsetzungsworten nicht den Buchstaben zu pressen hat, zeigen ja die Worte: Dieß ist der neue Bund in meinem

---

zu folgen in der verleumderischen Art, Westphal's Charakter darzustellen. Man höre. „In Hamburg lebte ein entsetzlich roher Prediger, Joachim Westphal ist sein berüchtigter Name, der sich in den traurigen Streithändeln, welche die Trennung der evangelischen Kirche herbeiführten, die Berühmtheit eines Erzzänkers erworben hat. Er war eine von jenen aufgeblasenen Naturen, Theologen ohne Christus, die in ihrer plumpen Bornirtheit Luther'n gleichzukommen meinten, wenn sie tobten und schmähten wie er; solche Leute pflegte Calvin Affen Luther's zu nennen, die ohne alle Ahnung seines großartigen tiefen Wesens, seines lebendigen Christenthums, nur darauf bedacht waren, ihm in den äußeren Formen bei einem Kruge Bier gleichzukommen" (S. 362.). Henry nennt ihn stehend (S. 366. 367.) den Stier.

Blute, welche doch eben so gut dastehen und als die deutlicheren die Auslegung bestimmen müssen (inst. IV. 17, 20.). Sobald man zugesteht, daß zwischen Brot und dem Leibe Christi ein Unterschied ist, muß man einen Tropus annehmen (sec. def. p. 773.). Daß mit dem Ist es nicht zu erzwingen ist, kann man ja schon daraus sehen, daß der Apostel Paulus sagt: Das Brot ist die Gemeinschaft, die doch etwas Anderes ist als der Leib (inst. IV. 17, 22.). Es liegt hier eine Metonymie vor, näher eine sakramentale, nach der die Sache für das Zeichen steht, wie das Manna die geistliche Speise, das Wasser Christus, der heilige Geist die Taube, die Taufe das Bad der Wiedergeburt ist. Hic nobis murus aheneus est: Quia sacramentum instituit Christus, sacramentaliter debere exponi ejus verba pro communi scripturae more. Nam sacramentis omnibus haec quasi perpetua regula est, ut signum rei signatae nomen accipiat (adm. ult. p. 816. expos. p. 764.). Mit besonderer Ausführlichkeit erklärt sich über die Unmöglichkeit der wörtlichen Auslegung Calvin in seiner Widerlegung der Magdeburger (ult. adm. p. 809 sq.).

Ueber das Recht dieser Erklärung haben wir schon geurtheilt. Nur das wollen wir bemerken, daß Calvin unmöglich die Abendmahlsschriften Luther's kann genau gekannt haben. Er bekämpft nämlich immer die Auslegung: Brot und Wein sind Leib und Blut, von welcher doch Luther und die Seinen fern waren.

In der Anwendung seiner Auslegung geht aber Calvin einen Schritt über die Schweizer hinaus, indem er nämlich die Zeichen nur sekundär für Ausdrücke des Bekenntnisses und Behikel des Gedächtnisses, wesentlich für Pfänder der göttlichen Gnade erklärt. Hier tritt nun die Sakramentstheorie Calvin's ein. Das Sakrament, das sichtbare Wort Gottes (inst. IV. 14, 17. 6.), ist ein äußeres Zeichen, durch welches uns Gott seine Gnade versiegelt, unseren schwachen Glauben zu stärken (l. l. 1.), ein Pfand der göttlichen Barmherzigkeit (l. l. 7.), dem aber (wie er so oft sagt: l. l. 9. 14. 17. u. ö.) als solchem durchaus keine göttliche Kraft einwohnt, welches daher nicht mehr wirkt, als der Glaube aus dem Worte zieht (l. l. 14.: Fallitur, qui plus aliquid per sacramenta sibi conferri putat, quam quod verbo dei oblatum vera fide percipiat. cf. 16. 17.). Die neutestamentlichen Sakra-

mente wirken nicht mehr und nicht weniger als die alttestamentlichen (l. l. 23.). Die Taufe hat nicht mehr Kraft als die Beschneidung, deren Erfüllung sie ist: Beide sind Siegel der Gerechtigkeit aus dem Glauben (l. l.). Das Wasser der Taufe hat nicht die Kraft uns zu reinigen und wiederzugebären in sich, noch ist es die Ursache des Heils, sondern nur ein Pfand, daß, so gewiß unser Leib äußerlich abgewaschen und untergetaucht wird, die Seele jene geistlichen Güter empfangen soll (inst. IV. 15, 10. 14. 15. 21.). Ex hoc sacramento, quemadmodum ex aliis omnibus nihil assequimur nisi quantum fide accipimus (l. l. 15.). Was verbürgt uns nun Gott im Abendmahle? Daß wir den Leib seines Sohnes genießen sollen. Hier liegt ein neuer Unterschied der Lehre Calvin's von der der Schweizer vor. Während die Schweizer den Nachdruck auf den Inhalt der Zeichen legen, für welchen sie den Tod Christi ansehen, hebt Calvin hervor, daß hier ein Mahl sei, betont also das Moment des Genusses, der Aneignung (inst. IV. 17, 1. 3. 10.). Während die Schweizer den Abendmahlsleib in den Opfertod auflösen, versteht Calvin denselben vom lebendigen Leibe, von dem ganzen Christus überhaupt. Verbürgt nun Gott, daß wir den Leib Christi genießen sollen, so würde er ja lügen, wenn nicht ein wirklicher Empfang desselben stattfände. Mit den Zeichen also ist die Wahrheit verknüpft. Hierin liegt der Schwerpunkt der Lehre Calvin's. Wenn also Calvin auch mit den Schweizern lehrt, daß Brot und Wein an sich bloße Zeichen seien, so ziehen sie ihm doch als Pfänder den wirklichen Genuß nach sich. Diese Anerkennung eines realen Empfangs des Leibes Christi erklärt er für das Lutherische seiner Lehre. Es ist Allen bekannt, sagt Calvin in seiner ersten Schrift gegen Westphal (p. 758.), wie heftig, wie hyperbolisch Luther im Abendmahlsstreite gesprochen hat. So oft er aber frommen und unbestochenen Richtern seine Sache vorlegte, sagte er, er könne nicht dulden, daß die Sakramente nur Zeichen des Bekenntnisses sein sollten, nicht auch Pfänder der göttlichen Gnade, und dann halte er es für unwürdig, daß sie bloße Zeichen seien, da Gott in ihnen verbürge, was er abbilde, und in geheimer Kraft gebe, was er verbürge. Wenn wir nun lehren, daß die Sakramente nicht leere Bilder seien, noch bloß äußere Zeichen unseres Glau-

bens, sondern Siegel göttlicher Verheißungen, Zeugnisse der geistlichen Gnade, um den Glauben zu pflegen und zu stärken, Werkzeuge, vermittelst welcher Gott in seinen Erwählten wirkt; daß der Inhalt vom Zeichen zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen; daß sie gegeben seien, um, was Gott in seinem Worte versprochen hat, zu versichern und verbürgen, besonders aber die geheimnißvolle Gemeinschaft mit Christo zu versiegeln: wie können sie uns in die Zahl ihrer Feinde setzen? In unserem consensus werden die Leser finden, was die in Regensburg erschienene augsburgsche Konfession enthält: In sacra coena cum pane et vino vere dari Christi corpus et sanguinem. Ferne sei, daß wir dem Zeichen des Abendmahles seine Wahrheit nehmen, oder fromme Seelen solcher Wohlthat berauben. Dicimus ergo, ne sensus nostros frustrentur panis et vinum, externae eorum figurae verum effectum esse conjunctum, ut corpus et sanguinem Christi illic recipiant fideles. Diesen Angelpunkt seiner Lehre kann Calvin nicht oft genug hervorheben (inst. IV. 17, 4. 10. bes. 14. 32. expos. p. 762. sec. def. p. 780. ult. adm. p. 813. 816. 818. 821. u. ö.).

Es scheint also, als wenn Luther und Calvin sachlich übereinstimmten, nur in der Begründung desselben Resultates aus einander gingen. Luther begründet den wirklichen Empfang des Leibes Christi mit den Einsetzungsworten, Calvin mit der Wahrhaftigkeit Gottes, welcher nichts verbürgt, was er nicht giebt. Allein woher weiß denn Calvin, daß die Elemente Pfänder seien? Seine Auslegung giebt nur Zeichen. Diese macht er nun aus seiner Sakramentstheorie zu Pfändern. Nicht auf einem Schriftgrunde, sondern auf einer dogmatischen Supposition ruht das ganze Gebäude der Abendmahlslehre Calvin's. Allein selbst zugegeben, die Elemente seien Pfänder: ein Zwingli und Oekolampadius konnten so leicht antworten: Die Wahrheit dieser Pfänder ist eben die Aneignung des Opfertodes Christi im Glauben. Die Versicherung Calvin's, daß Zwingli mit seiner Lehre würde einverstanden gewesen sein (expos. p. 757.), will mit den früheren Aeußerungen Calvin's über Zwingli nicht stimmen und ist, wenn man Zwingli doch nehmen muß wie er war, nicht richtig (s. oben S. 353.).

Die Elemente also verbürgen den wirklichen Genuß des Leibes Christi. Hier drängt sich sogleich die Frage auf: Erfolgt dieser Genuß bei der Abendmahlsfeier? Wir haben gesehen, wie der consensus Tigurinus ausdrücklich versichert, daß dieß keineswegs nothwendig sei. Diese Erklärung vertheidigt die expositio p. 762. Sie stimmt mit der allgemeinen Bestimmung des Verhältnisses des äußeren Aktes und der inneren Wirkung im Sakramente, wie sie inst. IV. 14, 17. ausgesprochen ist: Interiorem spiritus gratiam, ut ab externo ministerio distincta est, seorsum reputandam et cogitandam asserimus. Unleugbar ist aber die stehende Meinung, daß der Empfang des Leibes Christi im Momente des Abendmahlsgenusses stattfinde. Calvin protestirt unzählige Male gegen diejenigen, welche ihm vorwarfen, er sehe im Abendmahle bloße Zeichen. Statt vieler wollen wir eine Stelle aus der ultima admonitio (p. 811.) mittheilen, welche seine Lehre, wie es uns scheint, am klarsten zusammenfaßt. „Ich will hiermit erklärt haben, daß wir nicht so die äußeren Zeichen von Christi Leib und Blut trennen, daß Christus nicht in der That und Wahrheit giebt und erfüllt, was er unter Brot und Wein uns abbildet, daß nämlich sein Fleisch uns Speise, sein Blut uns Trank sei. Wir lehren also, daß die Gläubigen im heiligen Abendmahle wahrhaft in Gemeinschaft treten mit Christo und daß sie die geistliche Nahrung, welche ihnen geboten wird, empfangen. Verstummen mögen also die schändlichen Verleumdungen, daß wir nichts übrig lassen als ein leeres Gespenst, da wir ja längst offen bekannt haben, daß die Wahrheit mit den Zeichen so verknüpft sei, daß nicht weniger unsere Seelen durch geistliche Nahrung erquickt werden, als Brot und Wein von unserer Zunge gekostet. Nur in der Art und Weise gehen wir aus einander, weil wir dafür halten, daß das sichtbare Brot deshalb auf Erden uns geboten werde, daß durch den Glauben die Gläubigen sich erheben und durch die geheime Kraft des heiligen Geistes mit Christo ihrem Haupte vereinigt werden. Wenn aber Christus aus seinem Fleische und Blute uns Leben einhaucht, so leugnen wir doch, daß eine Vermischung der Substanz stattfinde, weil, indem wir aus der Substanz des Leibes und Blutes Leben empfangen, der ganze Mensch Christus im Himmel bleibt. Sonach wird von uns die Unend-

lichkeit des Leibes, welche jene sich ausgesonnen haben, verworfen. Noch muß, damit uns Christus erquicke und belebe mit seinem Fleische, dieses in's Brot eingeschlossen sein, um von uns verschlungen zu werden.“ Wenn also Calvin einerseits es als Verleumdung bezeichnet, daß er bloße Zeichen annehme, so ist er anderseits weit entfernt, den Zeichen als solchen eine Kraft zuzuschreiben, geschweige denn sie für Träger des Leibes und Blutes Christi zu halten (inst. IV. 17, 12. 14. 15. bes. 16. 17. 19. expos. p. 763. sec. def. 776. 778. 780. u. ö.). Das erscheint ihm eben so absurd als unwürdig. Noch verächtlicher behandelt Calvin die lutherische Lehre vom mündlichen Genusse. Der Genuß der Elemente im Abendmahl ist ein äußerlicher Akt, der an sich nichts wirkt, sondern der Seele nur den Empfang des Leibes Christi verbürgt. Dieser findet im Akte des Abendmahles statt, eine vom Genusse unabhängige, mit ihm nur verbundene Thatsache. Si ita sensum suum explicarent, dum panis in mysterio porrigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia inseparabilis est a signo suo veritas, non valde pugnarem (inst. IV. 17, 16.). Die Natur dieses Empfangs ist bestimmt durch zwei Momente. Erstlich: Der Leib Christi ist im Himmel zur Rechten Gottes, kann somit nicht leiblich im Abendmahle gegenwärtig sein. Die Lehre von der Ubiquität ist ein gnostischer Unsinn (inst. IV. 17, 26 sq. expos. p. 763. sec. def. p. 775. ult. adm. p. 811. 826 sq. u. ö.). Zweitens: Der Genuß desselben kann kein leiblicher, sondern nur ein geistlicher, nichtsdestoweniger aber ein realer sein (expos. p. 763.). Wie aber erfolgt dieser seelische Genuß des nicht gegenwärtigen Leibes Christi? Die Seele des gläubigen Empfängers wird in den Himmel gehoben, der Leib Christi aber steigt nieder in den Kräften des Lebens, welche ihn erfüllen. Dem aufrichtigen Streben, sich Calvin's Auffassung dieses Empfangs klar zu machen, treten hier nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Zunächst fragt es sich: Wie verhält sich denn diese Erhebung in den Himmel zum Niedersteigen der Kräfte des Leibes? Nach Ebrard (S. 562.) ist mit dieser Erhebung nichts Anderes als „die subjektive Stimmung des Kommunikanten gemeint, schlechterdings nur das, daß er Christum vom Himmel herab und nicht vom Brote her erwarten soll.“ Nach manchen

Stellen will es in der That so scheinen.[1] Ist dem so, so ist doch diese Erhebung in den Himmel nur ein starker Ausdruck für den Aufblick des Christen zu seinem Herrn im Himmel, wie er nicht bloß beim Abendmahle stattfindet. Der Christ kommt dadurch dem Leibe des Herrn nicht näher als er sonst ihm ist. Soll aber mit diesem starken Ausdruck gesagt sein, daß der Glaube hier eine ganz besondere Energie entwickeln müsse, so tritt eine Schwierigkeit ein, die sich Ebrard selbst sehr gut zu sagen weiß (S. 653.): „Der Blitz fehlt; der Draht allein ist übrig. Was soll aber dabei aus den Schwachen im Glauben werden? — Diesen hält der Herr von weitem das Lebensbrot hin und sagt: Kommt doch her und holt's euch! und sie sind lahm und können nicht gehen!" Nach anderen Stellen erscheint diese Erhebung in den Himmel als eine Wirkung der höheren Mittheilung Christi.[2] Wenn sich nun auch diese divergenten Angaben dahin sollten vereinigen lassen, daß im Abendmahle der zum Himmel gewandte Sinn des gläubigen Kommunikanten durch die Herablassung Christi nur mehr erhoben werde zu geistlicher Anschauung des Herrn im Himmel, so bleibt dieser ascensus animae in coelum doch nur ein mystisch verhüllter Ausdruck, dessen Kern nach Calvin's eigener Entwickelung (ult. adm. p. 824., s. die vorletzte Anmerkung) eine

1. Jedenfalls ist die Beweisführung Ebrard's höchst mangelhaft, da er nicht einmal seine eigene Aufstellung gründlich belegt hat, geschweige die Stellen, die für's Gegentheil sprechen, berücksichtigt. Dafür sprechen Stellen wie inst. IV. 17, 18. (Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus etc.) 36. (ut Christum illic rite apprehendant piae animae, in coelum erigantur necesse est) expos. p. 766. (ad rem ipsam nemo unquam pertinget, nisi qui ita adjutus a terra in coelum quasi per gradus conscendet) sec. def. p. 784. (An non diserte semper fideles in coelum *jussi* ascendere, ut carne et sanguine Christi pascerentur?). Besonders aber ist ult. adm. p. 824. für diese Auffassung. Per coelestem actionem nihil aliud intelligimus nisi quod in mentem cuivis protinus venire debet, spirituale esse mysterium, quod pro natura regni Christi a terrenis actionibus separari debet. — Sacramenta esse scalarum instar fidelibus, per quas sursum coelos conscendant —.

2. So sagt Calvin inst. IV. 17, 16.: Modum descensus, quo nos ad se sursum evehit, non intelligunt. Aehnlich 31.: Christus praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat. Quasi vero si ad se nos evehat, non aeque potiamur ejus praesentia. An einer anderen Stelle: Christus secundum corpus suum in coelo manens admirabili spiritus sui virtute ad nos descendit et simul nos ad se sursum evehit. Ebenso ult. adm. p. 824.: Hoc enim consilio dominum ad nos descendere tenendum est, non ut indulgeat corpori nostro vel sensus in mundo defixos teneat, sed potius ut ad se trahat.

bekannte, gar nicht an das Abendmahl gebundene Erfahrung ist. Während der Gottmensch also im Himmel bleibt und der Sinn des Kommunikanten bei ihm ist, steigt eine Kraft des Leibes Christi nieder, welche im Glauben geistlich genossen wird. Von Westphal bis Rudelbach (Reformation, Lutherthum u. s. w. S. 163., Die Grundveste der lutherischen Kirchenlehre S. 52.) ist nun dieser geistliche Genuß der Kraft des Leibes Christi von der gläubigen Aneignung der Früchte des Todes Christi verstanden worden. Und dafür sprechen in der That nicht wenige Stellen.[1] Wir haben uns aber an die ausdrückliche Erklärung Calvin's gegen Westphal (sec. def. p. 777. vgl. inst. IV. 17, 5.) zu halten, daß ihm der Genuß mehr sei als Glaube, nämlich die Folge des Glaubens, die Vereinigung mit Christo. Allerdings urgirt Calvin oft die Identität des verherrlichten Leibes Christi mit dem gekreuzigten, bezeichnet die von ihm ausgehende Kraft wesentlich als die durch den Tod vermittelte (inst. IV. 17, 1.), aber er löst den Leib nicht auf in den Opfertod, wenn schon Beide untrennbar seien (ult. adm. p. 836.). Jedenfalls wird uns der Leib Christi nicht selbst zu Theil, sondern nur die Kraft desselben. Die Vermittelung zwischen dem Leibe und dem Kommunikanten schreibt Calvin dem heiligen Geiste zu (inst. IV. 17, 12.: Vinculum istius conjunctionis est spiritus Christi, cujus nexu copulamur et quidem veluti canalis, per quem, quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur). Die Form der Mittheilung bezeichnet Calvin gewöhnlich als ein Herabsteigen. Was herabsteigt, heißt bald die Kraft, bald das Leben, bald der Geist Christi. Christi Leib ist wie ein reicher und unerschöpfter Quell, welcher nicht aus sich das Wasser des Lebens nimmt, sondern

1. Neque enim Christo rite et salutariter vescimur nisi crucifixo, dum efficaciam mortis ejus vivo sensu apprehendimus (inst. IV. 17, 4.). Sie thun, heißt es a. a. O. 31., als ob die Einschließung Christi in's Brot Anfang und Ende des Christenthums wäre. Quomodo Christi corpus, ut semel pro nobis traditum est, nostrum fiat, quomodo sanguinis effusi participes fiamus, scire imprimis referebat, quia id est totum Christum crucifixum possidere, ut bonis ejus omnibus fruamur. In der ult. adm. p. 811. sagt er: — docemus, verum esse coenae finem, ut per Christi sacrificium deo reconciliati salutem consequamur. Noch scheinbarer p. 819.: Partes alendi cum carni suae et sanguini vendicet, minime obscurum est, nempe ut sciremus, non alibi quam in sacrificio, quo patrem nobis placavit, quaerendam nobis esse vitam.

aus der Gottheit, dasselbe aber zu uns überleitet (l. l. 9.). Wenn wir sehen, wie die Sonne in ihren Strahlen der Erde gewissermaßen ihre Substanz mittheilt, warum sollte die Einstrahlung des Geistes Christi minder kräftig sein, uns die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi zu vermitteln (l. l. 12.). Tria soleo ponere: *significationem, materiam*, quae ex ea dependet, *virtutem* seu *effectum*, qui ex utraque consequitur. *Significatio* in promissionibus est sita, quae quodammodo sunt signo implicitae. *Materiam* aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione. Per *effectum* autem redemptionem, justitiam, sanctificationem vitamque aeternam et quaecunque alia nobis beneficia affert Christus, intelligo (l. l. 11.). Wird der Leib Christi nur in Christi Geist und Leben uns zu Theil, kann aber Christi Geist und Leben nur den Gläubigen werden, so folgt, daß eben nur Gläubige den Leib Christi genießen. Ego nego, posse comedi absque fidei gustu vel (si cum Augustino loqui magis placet) nego, plus referre homines ex sacramento, quam vase fidei colligunt (l. l. 33.). Des Abendmahles Zweck ist Vereinigung mit Christo und Antheil an allen Gütern, welche er uns erworben (l. l. 11.), dann aber auch Verkündigung seines Todes (l. l. 37.) und brüderliche Gemeinschaft (l. l. 38.). Was die Feier des Abendmahles betrifft, so will Calvin durchaus nichts von Konsekration wissen (l. l. c. 15.). Mindestens einmal in der Woche soll das Abendmahl gefeiert werden. Zuerst werden allgemeine Kirchengebete gehalten, dann eine Predigt, dann, nachdem auf einen Tisch Brot und Wein sind gelegt worden, berichtet (referret) der Diener des Wortes die Einsetzung. Daran knüpft er die Erzählung der Verheißungen, welche uns im Abendmahle sind hinterlassen worden, worauf er dann diejenigen ausschließt, welche nach dem Gebote des Herrn nicht nahen dürfen. Dann betet er, daß Gott nach der Güte, mit der er uns solch heiliges Mahl geschenkt hat, uns auch zum würdigen Genusse im Glauben und in der Dankbarkeit unterweisen möge und, da wir es aus uns nicht sind, uns durch seine Gnade würdig machen. Dann mögen unter Gesang von Liedern oder Vorlesung von Etwas die Gläubigen ordnungsgemäß kommuniciren, indem die Diener des Wortes das Brot brechen und dem Volke reichen. Nach dem

Abendmahle mag dann eine Ermahnung zum aufrichtigen Glauben und Bekenntniß gehalten werden, zur Liebe und sittlichem Wandel, dann Danksagung, dann Loblieder. Endlich mag die Gemeinde in Frieden entlassen werden (l. l. 43.).

Thiersch sagt in seinen Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus (II. S. 243.): „Hat schon das Verständniß und die richtige Darstellung der Theorie Calvin's große Schwierigkeiten, so gehört vollends ihre richtige Beurtheilung, meiner Meinung nach, zu den schwersten Problemen der Theologie." Diese Schwierigkeit liegt meiner Meinung nach nicht etwa in der Tiefe dieser Lehre, sondern in dem Künstlichen, Verklausulirten, Unbestimmten, Nebulosen derselben. Mit der tiefsten Verachtung behandelt Calvin diejenigen, welche Leib und Blut mit den Elementen verbinden, während er es wieder als die größte Verleumdung darstellt, wenn man ihm nachsage, er betrachte die Elemente nicht auch als Vehikel des wahren Leibes und Blutes. Aber, sagten die Lutheraner, du leugnest ja doch, daß die Unwürdigen des Herrn Leib genießen, trennst also in diesem Fall die Kraft von den Zeichen. So habe ich nie gesagt, erwiedert Calvin (sec. def. p. 782.). Ich unterscheide: Anbieten und Empfangen. Gott bietet den Unwürdigen den wahren Leib und das wahre Blut, aber sie wollen es nicht nehmen. Gott thut das Seine; daß es der Mensch nicht nimmt, ist des Menschen Schuld. Gott hört nicht auf zu regnen, wenn die Steine auch die Feuchtigkeit nicht in sich aufnehmen (a. a. O., expos. p. 761. 766. ult. adm. p. 811. 831. 832. inst. IV. 17, 10. 33. 40.). Aber die Steine werden ja berührt vom Regen. Bringt denn Gott jenen mystischen Leib Christi auch in die Seelen der Unwürdigen? Dieß ist offenbar nicht Calvin's Meinung. Sie empfangen nur die äußeren Zeichen, sagt er mit Augustinus (expos. p. 762.). Aber dann geht ihnen ja das ab, was eben die Substanz des Abendmahles ist. Ist es also eine Verleumdung, wenn man mit Westphal sagt, daß bei den Ungläubigen die Zeichen ohne ihre Kraft seien? Wer Brot und Wein will, der will auch Leib und Blut. Giebt Gott dem Wollenden die Pfänder, so muß er, wenn doch mit ihnen nothwendig ihre Wahrheit verbunden ist, diese aber das ist, was Gott thut, ihm

auch den Leib Christi geben. Aber, sagt Calvin, des Leibes Substanz ist ja der Geist Christi, welcher nur mit Gläubigen sich vereinigen kann. Dann hängt es also vom Glauben der Menschen ab, ob das Abendmahl seine Kraft, seine Substanz hat oder nicht. Vergebens sucht Calvin sein offerre zu einem exhibere und dare auszurenken: wenn das, was Gott thut im Sakramente, nicht auf der Menschen Glauben und Unglauben stehen soll, so muß er den Leib Christi nicht bloß bieten, sondern wirklich dem Genießenden mittheilen. Wenn man die Operationen, mit denen Calvin über diesen Punkt hinwegzukommen sucht, vorurtheilsfrei betrachtet, so begreift man in der That nicht, wo er den Muth hernahm, über die lutherische Lehre, welche den Ungläubigen den Empfang, aber nicht die Heilskraft des Leibes Christi zugesteht, in dem Grade sich auszulassen, Angesichts von 1 Kor. 11. Was er gegen die lutherische Lehre gesagt hat, trifft diese Stelle. Offenbar ist der Glaube bei Calvin mehr als bloß passives Organ. Wenn er im consensus Tigurinus sagt, daß das Maß der göttlichen Mittheilung vom Maße des Glaubens abhängt, wenn er, wie oben belegt, sagt, daß wir soviel aus dem Abendmahle nehmen, als wir mit dem Gefäße des Glaubens fassen, wenn er — denn darauf kommt doch der ascensus animae in coelum hinaus — um die Kluft zwischen Himmel und Erde auszufüllen, den Glauben soweit hinaufsteigen, als die Kraft des Leibes herabsteigen läßt: was für ein hoher Grad von Selbstthätigkeit wird hier dem Menschen eingeräumt. So sehr auf der einen Seite hier der Glaube überschraubt wird, so sehr wird auf der anderen der Leib Christi ausgedünnt. Nicht er selbst wird uns zu Theil, sondern nur die Kraft des Todes Christi, sein Leben, sein Geist, seines Leibes Kraft. So nebelhaft der Begriff vom Aufsteigen der Seele ist, so nebelhaft ist dieß Surrogat des Leibes Christi. Desto stärker sind aber auch hier die Ausdrücke. Die Substanz des Leibes werde uns zu Theil, sagt Calvin unbedenklich (inst. IV. 17, 24. u. ö.). Und dann das Bekenntniß: Ingenue confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare, quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, uno propriam in nos vitam diffundere, *quamvis*

in nos non ingrediatur ipsa caro (inst. IV. 17, 32.). Wir wollen hier nicht untersuchen, wie sich die Kraft des Todes Christi, des Leibes Geist und Leben, der ganze Christus, die Vermittelung des heiligen Geistes u. s. w. unter einander vertragen: nur einen Punkt wollen wir in's Auge fassen, in welchen sich die Entscheidung über die ganze Theorie zusammendrängt. Wenn das Leben, welches wir genießen, nicht der Leib Christi selbst ist, so genießen wir doch eben nicht den Leib Christi. Geschieht aber das nicht, so wird uns ja nicht, was die Pfänder verbürgen. Daß uns aber die Wahrheit der Zeichen werde, ist ja der Angelpunkt, auf dem diese ganze Theorie von dem Genuß der Kraft des Leibes Christi durch das Organ des Glaubens ruht. Es widerspricht diese Theorie ihrer eigenen Grundlage, einer Grundlage, von der wir schon gesehen haben, daß sie nicht aus der Schrift, sondern aus der dogmatischen Theorie genommen ist. Wir haben im ersten Buche die Willkür und Sophisterei gesehen, mit welcher sich Calvin's Lehre der Schrift eingelegt hat. Sie hat, so sagen wir bestimmt, keinen Schriftgrund. Sie ist eine reine Verstandesschöpfung, von dem breiten Grundsatze ausgehend: Nobis duo vitia vitanda sunt, ne aut in extenuandis signis nimii a suis mysteriis ea divellere quibus *quodam modo* annexa sunt, aut in iis extollendis immodici mysteria *nonnihil* obscurare videamur (inst. IV. 17, 5.), ein Zwitterding zwischen zwinglischer und lutherischer Lehre, ein übertünchter Zwinglianismus, in dem das lutherische Element Phrase oder Monstrosität ist, ein ächtes Unionsmachwerk, das hochmüthig sich über die Gegensätze stellt, von denen es doch nur lebt. Wie dieß Theorem in der reformirten Kirche hat herrschend werden können, läßt sich nur erklären aus Calvin's Auktorität und aus dem Streben der reformirten Kirche, die Kahlheit des Zwinglianismus zu überwinden, ohne der lutherischen Lehre sich zu ergeben.

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf die reformirten Bekenntnisse. Eine Anzahl derselben (Tetrapolitana, Mülhusana, Helvetica prior, consensus Tigurinus) haben wir als vorübergehende Erzeugnisse unionistischer Tendenzen kennen gelernt. Die späteren (Gallicana, Scotica, Belgica, Anglicana, Helvetica posterior, catechismus Heidelbergensis, confessio Sigismundi)

sind Bekenntnisse reformirter Landeskirchen von mehr oder weniger calvinistischem Charakter. Gemeinsam ist ihnen Calvin's Grundlehre, daß die Elemente nicht bloße Zeichen, sondern Pfänder seien, mit welchen Gott für den gläubigen Empfang die Wahrheit verknüpft. Gemeinsam sind ihnen aber auch Calvin's unwahre Phrasen, unvermitteltes Hinstellen disparater Punkte, mystischer Nebel. Ich sage: unwahre Phrasen. Die Belgica scheut sich nicht zu sagen: Dicimus, id quod comeditur esse ipsissimum Christi corpus naturale et id quod bibitur verum ipsius sanguinem, da sie doch nicht mehr und weniger zugesteht als Calvin. Jenes unvermittelte Hinstellen disparater Punkte tritt besonders bunt in der flüchtig hingeworfenen Scotica uns entgegen. Da steht dicht neben der Versicherung, daß wir durch den heiligen Geist in den Himmel erhoben werden, das Bekenntniß, daß wir wirklich Christi Leib und Blut genießen; neben dem Zugeständnisse, daß die Vereinigung mit Christo nicht an den Moment, überhaupt nicht an das Sakrament gebunden sei, die Behauptung einer besonderen Frucht, welche dem Glauben selbst dann, wenn er von Nachlässigkeit und Schwachheit befallen sei, werde. Besonders aber wissen die Bekenntnisse nicht, wie sie den Tod Christi und die Kraft des gegenwärtigen Leibes in einander bringen sollen. Die Anglicana nennt das Abendmahl das Sakrament unserer Erlösung durch den Tod Christi. In der Helvetica tritt wenigstens mit besonderem Nachdruck die Kraft des Todes Christi hervor: Christus, der für uns in den Tod Gegebene, ist das Wesen des Abendmahles. Der heidelberger Katechismus giebt auf die Frage: Was heißt den gekreuzigten Leib essen und sein vergossenes Blut trinken? die Antwort: Es heißt nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen, sondern auch daneben durch den heiligen Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereinigt werden, daß, obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, wir dennoch Fleisch von seinem Fleisch u. s. w. Von dem mystischen Nebel der Wirksamkeit des heiligen Geistes, der Vereinigung mit Christo u. s. w. hat die Anglicana noch am wenigsten, ist aber auch so kahl, daß die englische Hochkirche sich schämen sollte, wenn sie auf diese

Füße sieht. Diese Unwahrheit, dieses unvermittelte Nebeneinander, dieser mystische Nebel potenziren sich in dem Kabinetsmachwerke, welches man die confessio Sigismundi nennt. Se. kurfürstl. Gnaden sprechen hier einen Satz aus, welchen Calvin für eine Barbarei der Lutheraner hielt, nämlich das Brot sei der wahre Leib und der Wein sein heiliges Blut, um sofort hinzuzufügen: sakramentlich, daß sie seien sichtliche und wahre Zeichen der unsichtbaren Kirche, aber nicht leere. Mit Recht hat man in diesem Bekenntnisse die Grundlage der preußischen Union gesehen.

Was die Bedeutung dieser Bekenntnisse im Allgemeinen betrifft, so hat eine accentuirt reformirte Glaubenslehre offen ausgesprochen, daß sie Glaubensdeklarationen kleiner Theile der reformirten Kirche seien, die, wie sie in der reformirten Kirche nie das Ansehn der Symbole der römischen und lutherischen Kirche gehabt haben, auch viel zu sehr den Stempel der politisch-kirchlichen Rücksichten trügen, unter denen sie verfaßt seien, als daß sie als genügende Quelle der reformirten Lehre könnten angesehen werden (Schweizer, die Glaubenslehre der ev.-ref. K. I. S. 84.). Jedenfalls steht ihre Vielheit im umgekehrten Verhältnisse zu ihrer Bedeutung. Man kann nur von Bekenntnissen reformirter Landeskirchen, nicht von Bekenntnissen der reformirten Kirche reden.

15. Die Zeit der Vermittelung war vorüber. Man kann ihr, wenn man in runden Zahlen bestimmen will, den Zeitraum von 1530—1550 zuweisen. Von da wirft sich der Gegensatz der vermittelnden philippistischen und der streng lutherischen Richtung auf einzelne Glaubensartikel, welche endlich im Sinne der strengeren Richtung in der Konkordienformel ihren Abschluß finden. Man mag den ersten Zeitraum der Reformation dem vorkonstantinischen vergleichen: in beiden Zeiträumen wird mit schöpferischen Kräften die Grund- und Wesenslehre erzeugt. Der Zeitraum der Vermittelung erinnert an das vierte und den Anfang des fünften Jahrhunderts, wo noch im Geiste des Ganzen von den vereinten Kräften der großen Väter des Morgen- und Abendlandes das Wesensdogma von der Dreieinigkeit ausgebaut wird. Noch walten

im Zeitraum der Vermittelung reformatorische Kräfte; es gilt das Verhältniß von zwei großen Richtungen; im Mittelpunkte steht die Abendmahlslehre. Wenn die Dogmen, welche in der nachkonstantinischen Zeit ausgebaut werden, die objektive Seite der Erlösung betreffen, so beziehen sich die Lehrpunkte, welche in dem dritten Zeitraum behandelt werden — Erbsünde, Mitwirkung des Menschen zum Heil, Rechtfertigung, gute Werke, Gesetz, Adiaphora, Prädestination — auf die Heilsaneignung: ganz dem subjektiven Charakter der Reformation gemäß. Auch der Gegensatz in der Abendmahlslehre ging nicht von dem Wesen, sondern von der Heilswirkung des Abendmahles aus (S. 348.). Er wandte sich aber auf die objektive Seite, um ein anderes Dogma des objektiven Lehrkreises, die Lehre von der Person Christi, nach sich zu ziehen. Dieß war für die Lehrentwickelung der protestantischen Kirche wichtig, weil dadurch die Bedeutung jener objektiven Dogmen, mit denen Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner loci gar zu leicht fertig geworden war, an's Licht trat, die Art aber, wie sie behandelt wurden, den Grund der protestantischen Scholastik legte (S. 371 ff.). Das Resultat dieser Lehrentwickelung zieht die Konkordienformel.

Es mag zugestanden werden, daß in diesen Lehrkämpfen auf Seiten der streng lutherischen Richtung fleischlicher Eifer, ungebrochenes Wesen, wohl auch veräußerlichte Rechtgläubigkeit sich finden: gewiß ist, daß in diesen kraftvollen, streitbaren Naturen mit ihren offen liegenden Fehlern ein ganz anderes sittliches Metall ist als in den versteckten, unwahren, zerflossenen Philippisten. Sie sind die legitimen Erben Luther's. Sie sind ein Zeugniß, welche geistigen Mächte Luther's Geist und Sache entbunden hat. Ohne den tapferen Kampf, welchen sie gegen Calvinismus und Philippismus führten, würde vielleicht von keiner lutherischen Kirche mehr die Rede sein.

Welche Hoffnungen Calvin auf die philippistische Richtung im Punkte der Abendmahlslehre gründete, haben wir gesehen. „Die Nothwendigkeit und das Recht der Reaktion, die sofort gegen diese Tendenzen begann, liegt am Tage. Es galt die Wahrung des eigenen Hauses, die Vertheidigung gegen einen Eindringling, der den Lehrbegriff der Kirche in einem der wichtigsten Punkte zu

zerstören drohte. Mag daher immerhin Westphal, der den Kampf begann, in einer nie zu rechtfertigenden Weise gestritten, mag er die calvinische Theorie nicht recht gewürdigt, ihre subtilen Bestimmungen und namentlich ihren Unterschied von der zwinglischen nicht gehörig erwogen haben — darin hat er ohne Zweifel seiner Kirche einen wesentlichen Dienst gethan, daß er sie vor der drohenden Gefahr warnte und die Differenz zwischen den beiderseitigen Doktrinen, welche die Calvinisten geflissentlich verhüllten, zum allgemeinen Bewußtsein zu bringen suchte" (Thomasius, das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche S. 181.). In den Abendmahlskonflikten in Bremen und Heidelberg ist, was die Art des Kampfes betrifft, von beiden Seiten gefehlt worden. Daß indeß die strenge Richtung hier Grund zum Kampfe hatte, beweist der Erfolg, der Anschluß der philippistischen Partei an die Calvinisten, welcher, das wollen wir zur Ehre dieser Uebertretenden glauben, doch nicht bloß die Folge des abstoßenden Eindrucks war, welchen sie von den Vertretern der lutherischen Richtung (Timann, Heshus) empfingen. Den Pfälzern wenigstens konnte das lutherische Bekenntniß nicht in würdigerer Gestalt entgegentreten als in Brenz und den Seinen. Brenz hatte gegen Lasko, gegen Calvin gezeugt. Seinen Geist athmet das durch calvinistische Tendenzen in Würtemberg veranlaßte „Bekanntnus und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstenthum Würtemberg von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Jesu Christi im heiligen Nachtmahl" (Hartmann und Jäger, Johann Brenz II. S. 373.). Was in diesem Bekenntnisse schon sehr hervortritt, nämlich die Begründung der Gegenwart des Leibes Christi aus dem Antheil, welchen die menschliche Natur an den Attributen der göttlichen habe, entwickelte er eingehender in: De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensione Christi in coelum ac sessione ejus ad dexteram Dei Patris, qua vera corporis et sanguinis Christi praesentia in coena explicata est et confirmata (1561) und (gegen Bullinger's Angriffe) in: Von der Mayestet unsers lieben Herrn und einigen Heilands Jesu Christi, zu der gerechten Gottes, auch von der waren gegenwürtigkeit des Leibs und Bluts Christi im Nachtmal (1562). Zwischen den Würtembergern und

den Pfälzern kam es zu einem Gespräche in Maulbronn (1564), auf welchem wieder vorwiegend die Lehre von den beiden Naturen in Christo zur Sprache kam. Melanchthon und die Seinen erklärten sich gegen diese Theorie von der Gegenwart des Leibes Christi. Dieß konnte aber keinen Verdacht gegen sie begründen. Auch Heshus war der Meinung, daß man die Gegenwart des Leibes Christi einfach versichern, nicht aber mit Theoremen, welche ohne Schriftgrund seien, begründen solle. Die, welche solche Begründung versuchten, gingen natürlich im Einzelnen aus einander. Diesen Lehrbildungen nachzugehen, kann nach dem, was wir oben erklärt haben (S. 371.), hier nicht unsere Aufgabe sein. Jedenfalls haben sie die Frucht getragen, eine tiefere Auffassung der Person Christi einzuleiten, worüber des Weiteren Thomasius (a. a. O. S. 194 ff.) gehandelt hat. Unter Schmerzen über alle diese Lehrkämpfe, welche doch seine Lehränderung großentheils veranlaßt, sein verstecktes Wesen befördert hat, starb Melanchthon. Seine Anhänger suchten durch Mittel, über deren Verwerflichkeit unter allen Parteien nur eine Stimme sein kann, ihre Lehre durchzusetzen. Ihr Streben war, der philippistischen Doktrin durch Melanchthon's Ansehn und die Gunst des Hofes eine konfessionelle Basis zu gewinnen, ohne den Schein des Lutherischen aufzugeben. Es gelang ihnen, einer Sammlung von Melanchthon's Schriften (corpus doctrinae christianae) symbolisches Ansehn zu verschaffen (1569). Bald darauf (1571) erschien von den Philippisten ein Katechismus (catechesis, continens explicationem dialogi, symboli, orationis dominicae, doctrinae de poenitentia et sacramentis), in dem auf die Frage: quid est coena? die Antwort steht: Est communio corporis et sanguinis domini nostri J. Ch., sicut in verbis evangelii instituta est, in qua sumtione *filius dei* vere et substantialiter adest, et *testatur* se applicare *credentibus sua beneficia*. Den Angriffen, welche dieser Katechismus erfuhr, setzten die Philippisten die wittenbergische Grundveste (1571) entgegen, welche die strenge Richtung in einem Tone behandelt, den man von diesen Vertretern der Milde und Weite nicht erwarten sollte. Die Angegriffenen, Chemnitius an ihrer Spitze, zeugten in der Wiederholten, christlichen gemeinen Konfession und Erklärung u. s. w. gegen

„etliche neue Theologos in Wittenberg, welche sich der Sakramentirer Lehre, Meinung und Grundveste in die Kirchen der augsburgschen Konfession unter einem fremden Schein einzuführen unterstehen.“ Zur Beilegung dieser Zerwürfnisse ward ein Konvent zu Dresden gehalten, dessen Bekenntniß (consensus Dresdensis) ganz im Sinne der wittenberger Partei das lutherische Dogma, welches es in Luther's Worten hinstellt, durch philippistische Interpretamente neutralisirt. Der Kurfürst war beruhigt, die Philippisten die Sieger. Da erschien (1574) eine Schrift (exegesis perspicua controversiae de Coena Domini), in welcher der Philippismus sich so offen als Calvinismus auswies, daß eine Täuschung nicht mehr stattfinden konnte. Die Folge war der gänzliche Sturz der philippistischen Partei. Mit ihr fiel das Haupthinderniß einer Bekenntnißvereinigung in den Lehrfragen, welche seither waren verhandelt worden. Sie kam in der formula concordiae (1577) zu Stande.

Wenn auch die Konkordienformel im 7. Artikel die papistischen Lehren von Transsubstantiation, Opfer und Kelchentziehung noch einmal verwirft, so bekennt sie doch selbst, daß nur das Treiben einiger Theologen, welche unter dem Vorwande der augsburgschen Konfession zu den Sakramentirern abgefallen seien, sie aufgefordert habe, auch über diesen Punkt eine Bekenntnißerklärung abzugeben. Zum Beweise, daß sie nur geltend machen wolle, was bereits feststehe, wiederholt sie die Erklärungen über das Abendmahl in der augsburgschen Konfession, der Apologie, der wittenberger Konkordie, den schmalkaldischen Artikeln, dem großen Katechismus, dem großen und dem kleinen Bekenntniß. Ex hisce (praesertim vero D. Lutheri, ut primarii Doctoris Augustanae Confessionis) declarationibus, quas prolixe recitavimus, cuilibet homini cordato (si modo veritatis et pacis sit studiosus) manifestum, certum et indubitatum esse potest, quae fuerit, hodieque sit genuina et vera Confessionis Augustanae sententia (p. 735.). Die Abendmahlslehre augsburgscher Konfession ruht auf dem alleinigen, festen und unbewegten Felsen der Wahrheit, nämlich der Einsetzung des Abendmahles. Die Worte der Einsetzung sind zu nehmen, wie sie lauten, nicht figürlich, wie es der Vernunft genehm ist. Für die wörtliche Erklärung spricht der Zusammenhang, in dem des

Herrn Worte mit einem wirklichen Mahle stehen, die Bezeichnung des Leibes als für uns in den Tod gegeben, der Testamentscharakter dieser Worte, die Uebereinstimmung der Evangelisten, die Erklärung Pauli 1 Kor. 10, 16. Es giebt einen doppelten Genuß, einen geistlichen und einen sakramentalen. Jener besteht im Glauben an das Wort Gottes, in welchem uns Christus geboten wird, dieser besteht im mündlichen Genusse des Leibes Christi im Abendmahle. Der sakramentale Genuß ist ein mündlicher, aber kein krasser, fleischlicher, kapernaitischer, sondern ein übernatürlicher und unbegreiflicher (p. 745. 753. ep. aff. VI. p. 600. neg. XXI. p. 604.). Den Leib des Herrn genießen Würdige und Unwürdige, aber jene zur Vergebung der Sünden, diese zum Gericht. Die Würdigkeit besteht im Glauben, die Unwürdigkeit im Unglauben (ep. aff. VIII.: unum tantum genus esse indignorum convivarum: ii soli sunt, qui non credunt). Daß auch die Unwürdigen den Leib des Herrn empfangen, ist 1 Kor. 11, 27. klärlich ausgesprochen (p. 743.), von der alten Kirche einstimmig bezeugt (p. 745.). Nicht auf unserem Glauben steht die Gegenwart des Leibes Christi, sondern allein auf des Herrn Wort und Einsetzung (p. 751.). Wo das Abendmahl nach des Herrn Einsetzung gefeiert wird und seine Worte gebraucht werden, da wird durch die Kraft der Worte, welche der Herr beim ersten Abendmahle gesprochen hat, der Leib Christi wirklich mitgetheilt und empfangen (p. 747.). Die Einsprüche der Sakramentirer gegen die Möglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi sind von Luther längst auf das Schlagendste und Kräftigste widerlegt worden. Denn seit Luther's Tod haben die Schwarmgeister kein neues Argument aufgebracht. Fides nostra in hoc articulo de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in sacra coena super veri et omnipotentis Dei, Domini et Salvatoris nostri J. Ch., veritatem et omnipotentiam est fundata et exstructa. Haec fundamenta ita solida et immota sunt, ut et fidem nostram in omnibus tentationibus (quae de hoc articulo incidere possunt) confirmare et stabilire et omnes Sacramentariorum objectiones et argutias, utcunque speciosae sint et humanae rationi plurimum blandiantur, refutare et evertere, et piis animis per omnia sufficere et praesentissimam consolationem et fiduciam afferre possint (p. 756.).

Daß dieß Abendmahlsbekenntniß nicht das Machwerk einer kleinen Partei, sondern der reine Ausdruck dessen ist, was in den lutherischen Gemeinden bekannt ward, die wahrhaftige Konsequenz des augsburgschen Bekenntnisses, darüber kann unter Urtheilsfähigen kein Zweifel walten. Der Sieg der Konkordienformel entschied die Trennung der Lutheraner und Reformirten. Fällt nicht also der Fluch dieser Trennung den Lutheranern zur Last, da die Reformirten immer so unionsfreudig waren? Die Berechtigung Luther's, gegen die Lehre zu protestiren, welche Zwingli und Oekolampadius geltend machten, stellte selbst Calvin nicht in Abrede. Konnte Luther bei der felsenfesten Ueberzeugung, daß seine Lehre die schriftgemäße sei, weiter entgegenkommen als in der wittenberger Konkordie? Calvin selbst sah, daß, wenn dieselbe nicht zur Bekenntnißvereinigung führen würde, sie nicht bestehen könnte. Er bot seine Lehre als Konkordienformel. Wir haben die Wege gesehen, auf denen sich die calvinistische Doktrin durchzusetzen suchte. Wenn die Lutheraner nicht verleugnen wollten, was sie für Gottes Wort zu halten berechtigt waren, mußten sie gegen Calvin's Lehre protestiren; wenn sie ihre Lehre behaupten wollten, mußten sie jenem philippistischen Treiben, das unter dem Namen der augsburgschen Konfession das lutherische Bekenntniß zu neutralisiren suchte, entgegentreten. Der Kampf gegen den Calvinismus war ein Akt der Nothwehr. Darin liegt schon die Antwort auf die Frage, ob nicht beide Bekenntnisse hätten neben einander bestehen können, ohne daß die Kirchengemeinschaft wäre aufgehoben worden. Waren denn die Calvinisten tolerant gegen die lutherische Abendmahlslehre? Wenn man Böses mit Bösem vergelten wollte: was für Aussprüche von Calvin über die Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes, der Vereinigung desselben mit den Elementen, dem Genusse der Unwürdigen ließen sich zusammenstellen! Und wenn die Calvinisten ein Nebeneinanderbestehen gewollt hätten: die Lutheraner durften um Gottes willen einem Bekenntnisse nicht Raum gönnen, das eben nach ihrer heiligsten Ueberzeugung von Gottes Wort abwich. Hier nachgeben hieß die Grundveste ihrer Gemeinschaft, die augsburgsche Konfession, aufgeben. Und dieß war nicht der einzige Punkt des Gegensatzes. Die Abendmahlslehre der Calvinisten steht in engster

Verbindung mit ihren Lehren von Sakrament und Wort, von Christi Person, von der Prädestination. Der rationalistische Geist, welcher im Abendmahle Zeichen und Inhalt aus einander reißt, scheidet auch Wasser und Geist, Wort und Geist, Göttliches und Menschliches in Christo. Wie die Abendmahlstheorie ist auch die Prädestinationslehre Calvin's ein reines Verstandesprodukt. Dieser Verstandesdualismus zerschnitt radikal die geschichtlichen Fäden zwischen dem Neuen und Alten, welche Luther so treu festhielt. Mit diesem rationalistischen und unhistorischen Elemente steht in engster Verbindung das unkirchliche. Wie das Dogma von der Prädestination die objektive Kraft der Heilsthat Christi antastet, die Lehre von den Gnadenmitteln aber dem heiligen Geiste die Medien der Zueignung entzieht, beide Lehren also das durchbrechen, was wir das erste Moment der Kirche genannt haben, so ist natürlich, daß eine Kirchengemeinschaft, in welcher die prädestinirten Subjekte der Schwerpunkt sind, der Atomismus der Subjektivität somit legalisirt ist, eine Kirchengemeinschaft, in welcher das Bekenntniß von so untergeordneter Bedeutung, die Verfassung dem aktuellen Zustande der Gemeinde solches Stimmrecht einräumt, der Kultus endlich bei allem Mißtrauen gegen menschliche Formen und geschichtliches Ueberkommniß einen so durchweg subjektiven Charakter trägt,[1] nur kümmerlich das entwickeln konnte, was wir das zweite Moment genannt haben.

Die Versuche, auf dem Wege der Bekenntnißeinigung den Zwiespalt beider Kirchen zu heben, hatten keine anderen Folgen als der reformirten Kirche neue Bekenntnisse von unirtem Charakter zu erwerben (colloquium Lipsiacum, declaratio Thoruniensis). Die Unionsbestrebungen gingen in Deutschland besonders vom Hause Brandenburg aus. Was durch systematische Niederhaltung des lutherischen Geistes (Vertreibung der strengen Lutheraner,

---

1. Kliefoth, die ursprüngliche Gottesdienstordnung der deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses S. 27.: „Es kommt also immer auf den Punkt zurück, daß die reformirte Kirche ein eigentlich Sakramentales im Sinne der lutherischen Kirche nicht kennt, daß die sakrificielle Seite in ihr entschieden vorantritt, und daß sie, während die katholische Kirche zuerst im Gottesdienste darauf ausgeht, die Gemeinde zu lehren und zu speisen, ihren Gottesdiensten mehr einen erregten und erwecklichen Charakter geben und in ihnen den Ort sehen mußte, wo die Gläubigen das in ihnen durch verborgene Erweisung des Geistes geschaffene Leben bethätigen und bezeugen."

Außerkraftsetzung der formula concordiae, Verbot des Besuchs der Universität Wittenberg, Auflösung der altlutherischen Kultusformen u. s. w.) und Begünstigung des Gegentheils (der Reformirten, des Pietismus unter Friedrich Wilhelm I., der Aufklärung unter Friedrich II.) nicht war erreicht worden, konnte in einer Zeit, wo alles konfessionelle Bewußtsein verschwunden war, wo nur ausnahmsweise der oder jener Theologe noch die lutherische Abendmahlslehre bekannte, Friedrich Wilhelm III. nicht schwer werden. „Man hat eingesehen," sagt ein officieller Unionsschriftsteller (Sack, über die Vereinigung der beiden prot. Kirchenparteien. Berl. 1812), „daß der ehemalige Streit über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahle und der über die unerforschlichen Rathschlüsse Gottes bei Erwählung oder Verwerfung der Menschen, mehr einen Wortstreit als eine wirkliche Verschiedenheit zum Grunde haben; daß die Streitenden einiger waren als sie selbst glaubten und daß eine durchgängige, vollkommene Uebereinstimmung in Nebenfragen gar nicht nothwendig sei, um in einer brüderlichen Kirchengemeinschaft zu verharren (S. 33.). Selbst die schlaffe indifferentistische Denkungsart, die sich leider aller Stände bemächtigt hat, kommt der guten Sache nicht weniger zu Statten als die Einsicht und der Wunsch aufgeklärter Anhänger des Christenthums" (S. 57.). Der Gedanke der preußischen Union ist, Lutheraner und Reformirte mit Umgehung der Bekenntnißunterschiede zu einem landeskirchlichen Organismus zu verbinden. So entstand eine Kirchengemeinschaft, in der das, was die lutherische Kirche stets als untergeordnet betrachtet und den Sonderverhältnissen anheimgestellt hat, nämlich Organisation in Verfassung und Kultus, zum Einigungsgrund gemacht ist, das Bekenntniß aber, worin nach Art. VII. der augsburgschen Konfession die Einheit der Kirche ruhen soll, zum Unwesentlichen und Individuellen. Das Abendmahl soll der Ausdruck der Kirchengemeinschaft sein. In der That ward der Altar die Stätte, auf welche die Union zur Bekümmerniß vieler Seelen ihre Bekenntnißlosigkeit und Unwahrheit niederlegte. Dieses s. g. Gott wohlgefällige Werk der Union, von einem reformirten Könige auf völlig illegitime Weise beschlossen, von einer falschen Theologie vertreten, mit Unwahrheit und brutaler Gewalt durchgesetzt, von der Unkirchlichkeit

des Zeitalters getragen, hat einen Zustand der Zersetzung herbeigeführt, der selbst denen, welche das Zeichen der Union bisher mit Freudigkeit getragen haben, die Augen geöffnet hat.[1]

---

1. Daß die Rationalisten als solche Unirte sind, versteht sich. Im Punkte der Abendmahlslehre führten Schulz und Schultheß die Sache der Union: Apologeten, welche derselben jetzt unerwünscht sein dürften. Desto mehr rühmt sich die Union der Gunst Schleiermacher's und seiner Schule. Und auf diesen Ruhm hat sie gegründeten Anspruch. Schon im J. 1804 machte Schleiermacher in einem Gutachten über die Trennung der beiden protestantischen Kirchen (Werke zur Theologie V. S. 46 ff.) Vorschläge zur Vereinigung. Die Trennung wirkt nachtheilig auf das religiöse Leben, auf die allgemeine Moralität und wahre Kultur, endlich auch auf den Staat. In die letzte Kategorie wird unter Anderem auch der Uebelstand gerechnet, daß der reformirte Feldprediger in Schlesien jährlich mit Vorspann an 500 Meilen im Lande umherreisen und somit die Hälfte seines Lebens im Wagen zubringen müsse, wo der Mensch doch sehr unnütz sei, die andere Hälfte aber als Staatsdiener völlig unbeschäftigt sei (S. 65.). Man sieht, daß Schleiermacher den Utilitätsstandpunkt, den er in seinen Reden so vornehm belächelt, wenigstens in Sachen der Union für nützlich hielt. Sonst sollte man glauben, es sei besser, daß ein Prediger, als daß die ganze Kirche sich verfahre. Im Sendschreiben an Ammon bekennt Schleiermacher offen, die calvinische Abendmahlslehre sei unvereinbar mit der augsburgschen (S. 383.). Die Union wolle aber auch nicht den unersprießlichen Weg der Bekenntnißvereinigung betreten, sondern mit der That die Vereinigung beginnen, das Dogma dem Einzelnen und der Schule überlassend. Und doch versuchten die Doktrinäre aus Schleiermacher's Schule der Union eine konfessionelle Grundlage zu geben auf der von ihnen beherrschten Generalsynode in Berlin. Als den Dogmatiker der Union kann man Nitzsch ansehen. So mag denn seine Abendmahlslehre hier stehen. „Zum Unterpfande und Siegel, daß ein Mitglied der Kirche in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn bestehe und zunehme, ist das Nachtmahl von Christo gestiftet worden 1 Kor. 11, 23. 10, 16. Denn gleich wie er zu seiner Zeit Joh. 6, 51. den Genuß seines Fleisches und Blutes oder die Genossenschaft seines persönlichen Lebens, welche allerdings auch außerhalb der äußerlichen Sakramentsfeier stattfindet, für die Bedingung des Antheils am ewigen Leben erklärt, und zugleich angedeutet hat, wie er erst durch die Vollendung im Versöhnungstode der rechte Gegenstand des Genusses und das vollkommene Lebensmittel werde, so hat er wiederum zu seiner Zeit die mystische Handlung eingesetzt, welche solchen Genuß und solche Genossenschaft nicht allein abbilden, sondern abbildlich verbürgen und vermitteln soll, und zwar nach der Auslegung des Apostels 1 Kor. 11, 26. bis auf seine Wiederkunft zu wahren und uns den Gekreuzigten und Auferstandenen auf eigenthümliche Weise zu vergegenwärtigen bestimmt ist. Demnach haben sich alle Gläubigen, je nachdem sie in einem durch Selbstprüfung gereinigten Verlangen 1 Kor. 11, 28. dazu kommen können, von Zeit zu Zeit im gemeinsamen Genusse des gesegneten Brotes und Weines unter danksagender Verkündigung seines Todes mit dem himmlischen Leben ihres Hauptes auf's Neue zu vereinigen" (System der chr. Lehre 4. Aufl. S. 361.). Diese Darstellung hat das Phrasenhafte, Zweideutige und Spiritualistische Calvin's, steht aber in der That noch einen Grad unter ihm. Wie Gold leuchtet diese „Genossenschaft des persönlichen Lebens Jesu," dieses „abbildliche Verbürgen und Vermitteln" dieses „auf eigenthümliche Weise Vergegenwärtigen;" trägt man es aber nach Hause, so ist es, wie im Mährchen, faules Laub.

Die evangelisch lutherische Kirche steht und fällt mit ihrem Bekenntnisse. Dieß scheidet sie von der katholischen wie von der reformirten Kirche. Und die Lehren, welche scheiden, ruhen noch immer auf Gottes Wort. Was aber Gott trennt, darf der Mensch nicht einen. Aber die lutherische Kirche ist nicht die Kirche. Christi Geist und Leib ist auch in der katholischen, ist auch in der reformirten Kirche. Die lutherische Kirche ist nur eine Sonderkirche. Die göttliche Grundlage der Kirche hat nur Realität, wenn sie in Bekenntniß, Verfassung, Kultus organisirt ist (S. 277.). Nach dieser Seite zerfällt eben die Kirche in Sonderkirchen. Wie etwa Deutschland nur existirt in den deutschen Sonderstaaten, so daß wer ein schlechter Preuße oder Sachse ist eben deshalb auch ein schlechter Deutscher ist, so hat auch die Kirche nur Existenz in den Sonderkirchen, so daß die göttliche Grundlage der Kirche dem Einzelnen nur durch seine Sonderkirche vermittelt ist. Nicht gleich aber ist es, welcher Sonderkirche der Einzelne angehört. Die lutherische Kirche ist die Sonderkirche des schriftgemäßen Bekenntnisses. Wenn es das Ziel der Kirche ist, daß Alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes (Eph. 4, 13.), so muß die lutherische Kirche bestimmt aussprechen, daß die Bekenntnisse der griechischen, römischen und reformirten Kirche diesem Ziele widerstreben. Sie hält sich nicht für alleinseligmachend, wie die römische sich anmaßt. Aber sie muß ihre Gemeinschaft dem verweigern, welcher nicht ihres Bekenntnisses ist. Sie kann nicht das Abendmahl denen reichen, welche zu dem Bekenntnisse, in dem sie es reicht, nicht Amen sagen können. Anderseits kann kein lutherischer Christ im Mahle der Gemeinschaft sich zu einer Kirche bekennen, die dem Worte Gottes, welches seine Kirche bezeugt, widerspricht. Das Abendmahl, das Mahl der Gemeinschaft, trennt Katholiken, Lutheraner, Reformirte, weil das Bekenntniß von ihm sie trennt. Einen anderen Weg der Vereinigung kennen wir nicht, als den Weg des Bekenntnisses. Nicht Sektenstolz aber und Beschränktheit, sondern allein das Wort Gottes ist es, welches uns sagen heißt, daß wir von dem Bekenntnisse unserer Kirche nicht lassen können, wenn uns nicht Gott verlassen soll.

Drittes Kapitel.

Dogmatischer Abschluß.

---

1. Das Abendmahl ist im Verhältnisse zur Taufe, als dem Sakramente der Wiedergeburt, das Sakrament der Gemeinschaft.

Der Begriff des Sakramentes, welcher dieser dogmatischen Entwickelung zu Grunde liegt, ist im Anfang des vorigen Kapitels (S. 271 ff.) entwickelt worden.

Die neutestamentlichen Namen: Tisch des Herrn (1 Kor. 10, 21.: *τράπεζα κυρίου*), Mahl des Herrn (1 Kor. 11, 20.: *δεῖπνον κυριακόν*), gehen von der äußeren Form aus, welche sie als eine vom Herrn geordnete, eben darum von menschlichen Formen dieser Art unterschiedene, heilige bezeichnen. Die alte Kirche ist sehr reich an Namen für's Abendmahl. Der herrschende ist indeß Eucharistie. In der lutherischen Kirche ist Abendmahl der stehende Ausdruck. Alle diese Namen drücken nicht den specifischen Charakter des Abendmahles aus. Den Grund, daß die herrschenden Namen nur von Seitenbeziehungen entlehnt sind, hat man wohl in einer gewissen Scheu, das Höchste und Heiligste in stehenden Bezeichnungen auszusprechen, zu suchen. Die dogmatische Bestimmung muß den Gattungsbegriff und den specifischen Charakter haben. Sakrament des Altars, wie unser Katechismus spricht, ist zu liturgisch. Sakrament des Leibes und Blutes Christi sagt nicht aus, was dieß in diesem Sakramente soll. Leib und Blut des Herrn sollen genossen uns in Gemeinschaft mit ihm setzen, in eine Gemeinschaft, welche einerseits Mittel, anderseits Krone der geistlichen ist. In diesem Zwecke sind die Momente des objektiven Inhalts und der subjektiven Aneignung

in höhere Einheit gesetzt. Und so scheint uns, entsprechend der dogmatischen Bestimmung der Taufe als des Sakramentes der Wiedergeburt, welche doch auch vom Zwecke genommen ist, Sakrament der Gemeinschaft (Kommunion) der am meisten treffende Ausdruck zu sein. Dieses prägnante Wort deutet zugleich die Seitenbestimmungen an, daß das Abendmahl in Gemeinschaft genossen wird und Gemeinschaft der Genießenden wirken soll.

Das Verhältniß des Abendmahles zur Taufe ist schon oben (S. 270 ff.) in seinen Grundzügen bestimmt worden. Zur Ergänzung mögen hier noch einige Worte über die Kraft der Taufe, nämlich die Wiedergeburt, stehen.

Wiedergeburt ist im Allgemeinen der Prozeß der Umwandlung des Menschen aus dem angeborenen Zustande in den des neuen Lebens aus Gott. Der, von welchem die Umwandlung ausgeht, ist Gott (Tit. 3, 5 ff. Jak. 1, 18.). Gott ist näher die immanente Ursache der Wiedergeburt. Wir werden aus Gott geboren (Joh. 1, 13. 1 Joh. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18.). In der Erzeugung geht ja das Leben des Erzeugers auf den Erzeugten über. Das Leben Gottes, aus dem wir erzeugt werden, ist der heilige Geist. Wir werden aus dem heiligen Geiste geboren (1 Joh. 3, 5. 6. 8.). Der heilige Geist ist der Same, der aus Gott in uns übergeht (Joh. 3, 9.). Der heilige Geist aber wirkt die Wiedergeburt nicht unmittelbar, sondern durch das Wort (1 Petri 1, 23. Jak. 1, 18.). Zunächst tritt des Wortes Inhalt an uns. Wir hören von der Heilsthat Gottes in Christo. Sie wird Gegenstand unseres Wissens. In dem Spiegel dieser Erkenntniß schauen wir unsere Sünde, Ohnmacht, Hilfsbedürftigkeit. Aus dem Verstande geht also das Wort in's Herz (Apostg. 2, 37.). Dort wirkt das Wort nach der ihm einwohnenden Kraft des heiligen Geistes Buße und Freudigkeit, das Heil zu ergreifen. Das ist der Anfang der Wiedergeburt, der Keim des Glaubens. Der Mensch nimmt das Wort an (Apostg. 2, 41.), nimmt Christum auf (Joh. 1, 12.). In diesem Zustande war Paulus, als Ananias zu ihm kam. In diesem Glauben ist der Mensch noch nicht gerecht, noch nicht rein von Sünden, noch nicht Kind Gottes, noch nicht eins mit Christo. Er ist nur in dem Zustande des Stillehaltens zu dem, was Gott an ihm thun will. Die Wiedergeburt wirkt nun der heilige Geist negativ dadurch,

daß er den alten Menschen tödtet, positiv daß er den Grund eines neuen Lebens legt, den Lebensanfang einer geistlichen Persönlichkeit setzt. Diese beiden Momente wirkt der heilige Geist in der Taufe, in welcher wir sammt Christo in den Tod begraben werden, auf daß, gleichwie Christus von den Todten auferwecket ist, also auch wir in einem neuen Leben wandeln. Der aus dem heiligen Geiste Geborene ist ein Kind des Geistes, ein Kind Gottes. Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder (Röm. 8, 14.). Das Resultat der menschlichen Geburt ist ein individuelles Leben, dessen Gefühl der Keim des Selbstbewußtseins, somit der Persönlichkeit ist. Das Bewußtsein der neuen Geburt ist der Glaube. Denen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, als die da glaubten an seinen Namen, welche nicht aus Blut, weder aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren wurden (Joh. 1, 12. 13.). Hier ist der Glaube das, worin sich das objektive Recht der Kindschaft subjektiv erweist. Paulus sagt: Ihr seid Alle Söhne Gottes durch den Glauben in Christo Jesu. Denn Wieviele von euch auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen (Gal. 3, 26. 27.). Die Taufe ist das, was uns in Christum Jesum, den Sohn Gottes, in welchem wir Söhne Gottes sind, setzt. Der Ausdruck dieser Gemeinschaft ist der Glaube. Mit Recht haben also altlutherische Dogmatiker den Glauben als den terminus in quem der Wiedergeburt gefaßt. Weil die Taufe die Wiedergeburt wirkt, deren Frucht der Glaube ist, so bringt sie auch alle Rechte des Glaubens. Sie wirkt Vergebung der Sünden (Apostg. 2, 38. 22, 16.), sie pflanzt in Christum (Galat. 3, 26. 27. Röm. 6, 3 ff.), sie macht zum Gliede des Leibes Christi (1 Kor. 12, 13. Joh. 3, 3. 5.), sie bringt das ewige Leben (Tit. 3, 5 ff.). Sofern in der Wiedergeburt die Fülle des neuen Lebens verschlossen ist, mag Johannes nach seiner idealen Anschauung dem aus Gott Geborenen nicht nur entwickelten Glauben an den, welcher ihn geboren hat, sondern auch Liebe zu Allen, die mit ihm aus Gott geboren sind (1 Joh. 5, 1. 4, 7.), Unvermögen zu sündigen (3, 9. 5, 18.), den Sieg über die Welt (5, 4.) zuschreiben. Petrus sieht in der Wiedergeburt den Lebensanfang des ewigen Lebens (1 Petri 1, 3 ff.).

Jeder, der getauft ist, ist als solcher wiedergeboren. Dem scheint aber doch die Erfahrung völlig zu widersprechen. Wieviele sind getauft, bei welchen auch nicht eine Spur göttlichen Lebens sichtbar ist. Vielleicht ist es die Kindertaufe, welche die Wirkungen des heiligen Geistes bindet. Allein ein Blick in das apostolische Zeitalter zeigt uns, daß nicht Alle der damals Getauften Heilige waren. Der Hirte des Hermas hat für den Fall nach der Taufe eine reiche Erfahrung. Wie die physische Geburt, so ist auch die geistliche nur der Anfang des neuen Lebens. Aber, sagt man, auch dieser Anfang setzt doch Freudigkeit zum Worte voraus und wirkt den rettenden Glauben. Beides ist ja bei Kindern nicht möglich. Jene Freudigkeit zum Worte hat, wie schon bemerkt, keine andere Bedeutung für die Wiedergeburt als die der Empfänglichkeit für das, was Gott thun will. Nun hat kein neugeborenes Kind den Willen getauft zu werden. Aber die Weihe, welche Kinder christlicher Eltern von Mutterleibe an haben (1 Kor. 7, 14.), der Wille der Eltern, an dem Kinder die Substanz ihres Lebens haben, die Elemente christlichen Lebens, in die sie treten: das ist der Kirche eine Bürgschaft der Heilsfreudigkeit der Kinder. Die Heilsfähigkeit derselben hat Christus deutlich ausgesprochen (Mark. 10, 13—16.). In der Wiedergeburt findet eben so wenig ein bewußtes, selbstthätiges Mitwirken statt wie in der physischen Geburt. Und für dieß Wirken Gottes sind die Kinder, wie der Herr (a. a. O.) sagt, reinere Organe als die Erwachsenen. War Johannes von Mutterleibe an des heiligen Geistes voll (Luk. 1, 15.), so können Kinder Gefäße des heiligen Geistes werden. Wenn Christus von Geburt war, was die an ihn glauben durch Wiedergeburt werden sollen, so sind eben somit Kinder der Wiedergeburt fähig. Aber sie können ja nicht der Wiedergeburt Frucht, den Glauben haben. Der Glaube ist ein Thun unseres Ich. Des Glaubenden Person ergreift Christum. Diesen Akt kann der heilige Geist nicht für den Menschen verrichten. Der Mensch hat aber den Willen und die Fähigkeit Christum zu ergreifen nur durch den heiligen Geist. Der heilige Geist wirkt in der Wiedergeburt also näher die Kraft zu glauben, nicht den Akt des Glaubens. Diese Kraft zu glauben, diesen Keim des Glaubens mag das Kind empfangen. Und so dürfen wir denn die Kindertaufe, für welche eine so ehr-

würdige Ueberlieferung spricht, für gemäß halten dem Sinne Christi. Aber, sagt man, mit der hohen, entscheidenden Bedeutung, welche die Schrift der Wiedergeburt zuschreibt, scheint doch der abgeschwächte Begriff, welcher übrig bleibt, wenn man jeden Getauften für einen Wiedergeborenen ansehen soll, nicht zu stimmen. Was vom Geiste geboren ist, das ist Geist. Wie kann man aber, um nicht von Allen zu reden, auch nur von den Meisten, die getauft sind, sagen, daß sie geistlich seien, im Stande der Kindschaft, durch die Gnade gerecht und Erben des Himmels? Der lebendige Glaube ist unter uns entweder die Frucht christlicher Erziehung oder einer besonderen Gnadenführung. Nur den lebendig Gläubigen mag man wiedergeboren nennen. Das, erwiedern wir, ist allerdings der Sprachgebrauch des Pietismus. Wie aber der Mensch nur einmal geboren wird, so wird er auch nur einmal wiedergeboren. Wenn Paulus an die Galater schreibt (3, 19.), daß er sie abermals mit Schmerzen gebäre, bis Christus Gestalt in ihnen gewinne, so spricht er hier nur von der erneuernden Kraft seines Wortes, wie er die erste Wirkung seines Wortes zeugen nennt (Philem. 10.). Wird hier das Gebären dem Gestaltgewinnen Christi in uns entgegengesetzt, so ist dieß ein klarer Beleg, wenn es anders dessen noch bedarf, daß in der Wiedergeburt eben nur der Grund und Anfang des neuen Lebens gesetzt wird. Dieser Keim bedarf der Entwickelung und dazu der Erziehung. Wie das menschliche Leben nur eine Entwickelung des zuerst nur im dunkeln Gefühle vorhandenen Selbstbewußtseins ist, so gewinnt der in der Taufe Wiedergeborene in seiner Entwickelung nicht mehr als ihm in der Taufe schon gegeben ist. Die Entwickelung wird nur dem, was Anfangs substanziell in uns ist, mehr und mehr persönliche Gestalt geben. Es giebt Persönlichkeiten, zu denen gerade die Väter des Pietismus gehören, Spener und Zinzendorf, deren Leben bei aller Abirrung im Einzelnen als eine stetige Entwickelung der Taufgnade erscheint. Ward Christus, der aus dem heiligen Geiste Geborene, unmittelbar nach der Taufe versucht, wie mag nicht der aus Fleisch Geborene, nachdem er in der Taufe den Keim des neuen Lebens empfangen hat, also der Macht des Bösen anheimfallen, daß jener Keim nie zur Blüthe kommt, geschweige zur Frucht. Wieder-

geboren ist er aber und ein Glied, wenn auch ein todtes, des Leibes Christi. Ergreift nun der Getaufte nach langem Wandel im Fleische durch Gottes Gnade das Heil, so ist dieß nicht Wiedergeburt, wie der Pietismus sagt, sondern Belebung jenes in der Taufe ihm eingepflanzten Keimes, Erneuerung, Erweckung. Wie sich aber auch das Leben des Getauften gestalten mag, jedenfalls ist er durch die Taufe eingepflanzt worden in den Leib Christi, ein Glied jener großen Kette, durch welche der elektrische Strahl des heiligen Geistes schlägt.

2. **Das Abendmahl ist von Christo, nachdem er Joh. 6. weissagend ausgesprochen hatte, daß sein Fleisch wahrhaftig Speise, sein Blut wahrhaftig Trank sei, in der Nacht, da er verrathen ward, eingesetzt worden.**

Siehe das erste, zweite, vierte Kapitel des ersten Buches.

3. **An das Passahmahl angeschlossen, ist das Abendmahl die Erfüllung desselben, als solche ein Opfermahl.**

Siehe das zweite Kapitel des ersten Buches, womit das im vorigen Kapitel (S. 273.) summarisch Gesagte zu vergleichen.

4. **In der Form des Abendmahles ist Zeichen und Handlung zu unterscheiden. Das Zeichen ist Brot und Wein, entlehnt vom Passahmahle, entsprechend den Grundbestandtheilen des Leibes: das gebrochene Brot ein Symbol des gebrochenen Leibes, der ausgegossene Wein ein Symbol des vergossenen Blutes. Die Handlung besteht aus Weihe (Konsekration), Brotbrechen, Austheilung (Distribution) und Genuß. Dieß Sakrament ist der Höhenpunkt des Kultus.**

Ueber den Sinn, in welchem Christus Brot und Wein aus dem Passahmahle herübernahm, siehe was S. 34. gesagt ist.

Im Anschlusse an die abendländische Ueberlieferung braucht die lutherische Kirche ungesäuertes Brot in Form kleiner runder Kuchen (**Oblaten, Hostien**). Das ungesäuerte Brot der abendländischen Kirche bestritt die griechische als einen Rückfall in das Judenthum.[1] Die Oblaten der lutherischen Kirche verwarf die

1. Ueber diesen Streit: **Lequien** (diss. VI. in Damasc.: opp. I. p. 71.), **Herrmann** (historia concertationum de pane azymo et fermentato in C. D. Lips. 1737), in Kürze **Reuter** (de erroribus etc. p. 97.).

reformirte als papistisch und als Scheinbrot. Die Vertheidigung derselben übernahmen (außer den Dogmatikern) Herrmann (a. a. O. S. 336 ff.), Kortholt (diss. de hostiis s. placentulis orbicularibus, num verus sit panis. Jen. 1647.), Schmid (diss. de oblatis eucharisticis. Helmst. 1702. 1733.). Ihren Gebrauch hat die lutherische Kirche stets als ein Adiaphoron angesehen. Libere pane azymo utimur cum in se ac per se extra usum scandali sit ἀδιαφορον, azymo vel fermentato pane uti (Gerhard t. X. p. 30.). Für das ungesäuerte Brot spricht erstens: die Thatsache, daß Christus bei der Einsetzung solches gebraucht hat, zweitens: die geringe Materialität, welche dem neutestamentlichen Sakramente (an die Stelle der in's Fleisch gehenden Beschneidung die das Fleisch nur berührende Taufe, an die Stelle des Passahlammes die leichteren Bestandtheile des Brotes und Weines), dem Träger himmlischen Inhalts eignet, drittens: der Grundsatz der lutherischen Kirche, an die abendländische Tradition anzuknüpfen, wo es mit ihrem Principe vereinbar ist. Die Meinung, daß auch die alte Kirche ungesäuertes Brot genommen, sprechen nach Sirmond's Untersuchungen (denen Bona und Pagi beitraten) kundige Katholiken nicht mehr aus. Dagegen hat der Gebrauch gemischten Weines die gewichtigsten Zeugnisse der alten Kirche für sich (Bingham, origines eccl. t. VI. p. 273.). Auch diesen Punkt erklären die alten Dogmatiker für adiaphoristisch (Gerhard p. 39.). Nach Luther's Ausspruch in der formula missae (1523), welcher die Idee, die sich in den gemischten Wein hineingelegt hatte (daß das Wasser das Volk bedeute) verwirft, dagegen dem reinen Blute Christi, das für uns vergossen ward, reinen Wein für entsprechend erklärt, ist ungemischter Wein in der lutherischen Kirche gebräuchlich. Weil die Römischen ein Glaubensgesetz daraus machten, glaubte man in diesem adiaphoristischen Punkte der Tradition nicht folgen zu dürfen.

Ein Punkt des Gegensatzes zwischen der lutherischen und reformirten Kirche ist das Brotbrechen. Unter den reformirten Symbolen erklärt sich die confessio Sigismundi nachdrücklichst für das Brotbrechen. Die reformirten Theologen stehen nicht ganz gleich, indem Einige (Beza, Zanchius, Turretin, Heidegger u. A.) das Brotbrechen für einen gehörigen, aber nicht absolut nothwen-

digen, Andere (Ursinus, Polanus, Alting, Bucanus u. A.) für einen wesentlichen Bestandtheil des Abendmahles halten. Die altlutherischen Dogmatiker leugnen natürlich nicht, daß Christus und die Apostel das Brot gebrochen haben, finden aber darin nur eine zufällige Form der Mittheilung, keineswegs aber eine der Abendmahlshandlung integrirende Repräsentation des Leidens Christi. Indeß gaben die Lutheraner auf dem Gespräche zu Kassel (1661) in diesem Punkte nach. Die preußische Union machte das Brotbrechen zu ihrem Schibboleth. Für sie schrieb Marheineke die kleine Schrift: Das Brot im heiligen Abendmahle (Berl. 1817).[1] Unverkennbar geht das Brotbrechen der reformirten Kirche Hand in Hand mit ihrer symbolischen Ansicht (Wer nur Zeichen sieht, hat ein Interesse, diesen möglichste Realität zu verschaffen — daher wohl auch der Widerwille gegen das lutherische Scheinbrot, wie die conf. Sigism. sich ausdrückt — und möglichste Bedeutsamkeit), mit ihrer Betonung des Todes Christi im Abendmahle. Konnte doch der reformirte Unionstheolog Pareus vom Brotbrechen hoffen, „daß dadurch der abgöttische falsche Wahn vom Leibe Christi in oder unter dem Brote am allerkräftigsten zerbrochen und dem gemeinen verirrten Volke aus dem Herzen geräumt werde“ (Vom Brot und Brotbrechen S. 198.). Sachlich müssen wir den Reformirten in diesem Punkte beitreten, aus Gründen der Schriftauslegung, welche wir schon dargelegt haben (S. 131.). Das Brotbrechen, in den Einsetzungsworten Symbol des Todes Christi, 1 Kor. 10, 16. dem Segnen des Kelches zur Seite gestellt, von der alten Kirche als dem Abendmahle charakteristisch angesehen und beobachtet (Bingham t. VI. p. 378 sq.), ist eine Handlung, welche dem Abendmahle nicht fehlen darf, wenn sie schon nicht in das Wesen desselben

1. Da man, meint Marheineke, sich jetzt über die Abendmahlslehre nicht mehr streite, so könne man sich doch in den Formen einigen. „Luther und Zwingli selbst würden zu einer Zeit, wo die Lehre vom Abendmahle kein Gegenstand des Streitens mehr ist, sondern wo man Jeden glauben läßt, was er will, sicher die Ersten sein, welche sich über die Einheit des Gottesdienstes und der Gebräuche vereinigen würden. Dieß große und unendlich heilsame, ja unsterbliche Werk scheint der Regierung eines Königs aufgespart zu sein — — — an dessen großem und umfassendem Herzen Beide (Lutheraner und Reformirte) sich als Brüder umarmend wiederfinden.“ Eine Stelle, in welcher die preußische Union sich schlagend charakterisirt: Vereinigung auf Grund konfessioneller Indifferenz in der kirchlichen Uniform des Königs von Preußen.

fällt. Das Brot soll als eine Einheit der Gemeinde entgegentreten, Zeichen des Leibes Christi im Leben. Das Brechen nun des Brotes für Viele soll die gewaltsame Auflösung des Leibes Christi für Viele darstellen, auf daß die Vielen durch den Genuß eins werden, ein Leib, wie das Brot, von welchem Alle gegessen haben, eins war (1 Kor. 10, 17.).

Die Konsekration ruht auf dem Worte des Paulus vom Kelche des Segens, welchen wir segnen (1 Kor. 10, 16.). Wie wir segnen, sagt Paulus nicht. Hat auch Christus konsekrirt und wie? Diese Frage ist im Mittelalter und vorzugsweise in der katholischen Kirche viel verhandelt worden.[1] Jedenfalls muß die in der katholischen Kirche herrschende Ansicht, daß Jesus mit den Worten: Dieß ist mein Leib, mein Blut, geweiht habe, für unrichtig erklärt werden. Diese Worte haben nur die Bedeutung zu deklariren: Das, was ihr esset, ist mein Leib, mein Blut. Heißt nun weihen, wie wir zu 1 Kor. 10, 16. gesehen haben (S. 130.), den Elementen ihre Abendmahlsbestimmung geben, so muß die Weihe diesen deklaratorischen Worten vorangegangen sein. Nach 1 Tim. 4, 5. wird die Speise durch Gottes Wort und Gebet geheiligt. So liegt nahe genug, das Wort des Dankes als die Weihe anzusehen, welche Christus den Elementen gab. Von dem Dankgebete, welches die Einsetzungsworte einschloß (S. 180.), ist frühe der Name Eucharistie entstanden. Und so haben wir denn allen Grund zu glauben, daß auch Paulus ein die Einsetzungsworte einschließendes Gebet meinte, als er vom Segnen des Kelches sprach. Die lutherische Kirche hat die Einleitung durch Gebete (nach einem schon von Cyprianus gebrauchten Ausdruck Präfation genannt), welche im Vaterunser gipfeln,[2] aus der mittel-

---

1. S. Cotta zu Gerhard p. 265. Einige nahmen an, Christus habe nicht konsekrirt. Andere, er habe konsekrirt, aber auf uns unbekannte Weise; Andere, er habe mit den Worten: Dieß ist mein Leib, konsekrirt, und zwar entweder so wie wir sie lesen, oder so, daß er sie bei der Konsekration brauchte, um sie bei der Distribution noch einmal zu brauchen, oder endlich in anderer Ordnung als wir lesen. Bellarmin sagt de encharist. sacr. IV. c. 13.: Communis sententia non solum theologorum recentiorum, sed etiam veterum patrum est, Christum consecrasse illis verbis: Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus.

2. Gregorius der Große (epist. IX. 12.) erklärt den Gebrauch des Vaterunsers beim Abendmahle für apostolisch: natürlich ohne Beweis. Bei Justinus kann ich ihn nicht, wie Rudelbach (Die Sakramentsworte

alterlichen Kirche herübergenommen, vollzieht aber die eigentliche Weihe in den Einsetzungsworten. Diese dürfen, sagt die Konkordienformel p. 749., in keiner Weise fehlen, zuerst damit dem Befehle des Herrn Gehorsam geleistet werde, zweitens daß der Glaube der Zuhörer an Wesen und Frucht des Abendmahles geweckt und gestärkt werde, drittens: ut elementa panis et vini ad hunc sacrum usum sanctificentur seu benedicantur ut Paulus inquit: Calix benedictionis, cui benedicimus etc. haec autem benedictio non alia ratione fit quam verborum institutionis repetitione et recitatione. Wenn die älteren Dogmatiker (Gerhard t. X. p. 277.) die Gebete für passende, aber nicht wesentliche Bestandtheile der Abendmahlshandlung halten, so werden dieselben von den späteren Dogmatikern für ein Moment der Konsekration erklärt.[1] Ein Zweifaches ist es, worüber kein Zweifel walten

---

S. 68.), finden. Gewiß aber ist, daß Cyrillus, Augustinus, Hieronymus ihn kennen. Wenn die alte Kirche das Vaterunser nach der Konsekration setzte, so stellten die lutherischen Kirchenordnungen es meist vor die Einsetzungsworte. „Drei Viertheile der Kirchenordnungen lassen den Prediger mit dem V. U. anheben, worauf die Gemeinde Amen antwortet; dann singt der Geistliche die Einsetzungsworte und beginnt die Distribution, während Chor und Gemeinde Gesänge singen (z. B. nächst dem kürzeren Agnus und „Jesaia dem Propheten" namentlich: „Jesus Christus unser Heiland," „Gott sei gelobt und gebenedeiet") bis zum Schlusse die ganze Gemeinde auf dem längeren deutschen Agnus zusammenfällt" (Kliefoth, die urspr. Gottesdienstordnung S. 167.).

1. Hollaz (p. 1120.): Fit benedictio seu consecratio a) precatione b) repetitione verborum institutionis. Quidquid enim sanctificatur, per verbum dei et preces sanctificatur (1 Tim. IV, 5.). Certam precum formulam in consecranda eucharistia a Christo vel ab apostolis descriptam in sacro codice non invenimus. Cum igitur non constet, quali precatione Christus symbolis benedicens usus sit, colligimus salvatorem precationis formam in arbitrio ecclesiae reliquisse, ut proinde ne oratio quidem dominica ad hunc actum simpliciter jure divino sit necessaria, modo ejusdem precum formulae adhibeantur, quae devotionis plenae et actui consecratorio prae caeteris sint accommodatae. Interim cum Christus hanc orandi formulam: pater noster, qui es in coelis, alibi praescripserit, imo sic orare nos jusserit, nec oratio melior detur, ecclesia ab initio hanc precationem in consecranda eucharistia recte et pie sanxit. Caeterum *consecratio per orationem dominicam quidem fit in genere, sed accessu verborum institutionis generica illa consecratio ad hunc in specie actum, qui est eucharistiae proprius, determinatur, ut non sit qualiscunque, sed in specie eucharistiae consecratio.* Cotta zu Gerhard (p. 268.): Subjungimus nostrae ecclesiae sententiam, quae huc redit: preces cum verbis institutionis esse conjungendas, ita quidem, ut ad exemplum veteris ecclesiae per preces sive orationem dominicam symbola ad sacrum usum *destinentur*, per verba institutionis vero, accedente usu, corpus et sanguis Christi cum pane et vino *uniantur*. Unde distinguere solent theologi nostri inter consecrationem *totalem* et *partialem*, *destinati-*

kann. Erstlich müssen wir, wenn wir das Abendmahl feiern wollen wie es der Herr hielt, ein Dankgebet sprechen. Das Vaterunser hat als Weihegebet eine ehrwürdige Ueberlieferung für sich, ist ein Gebet, in dem eben der Herr spricht, schließt das tägliche Brot ein: aber es ist doch ein Bittgebet und kein Dankgebet und hat nicht die besondere Beziehung auf dieß Mahl. Zweitens müssen die Einsetzungsworte gesprochen werden, weil sie der Herr sprach, weil auf ihnen unseres Abendmahles Dasein, Wesen und Kraft ruht. Wir müssen sonach mit den späteren Dogmatikern Dankgebet und Einsetzungsworte für die Wesensbestandtheile der Konsekration erklären. Weihen heißt nicht bloß, heilige Worte aussprechen, sondern der Worte Kraft einem Niederen mittheilen, um ihm einen höheren Charakter zu ertheilen: die Elemente weihen heißt, den Elementen ihre Abendmahlsbestimmung geben (S. 130.). Da das Weihen ein Uebertragen ist, so begreift sich, wie dieß geistige Thun sich immer auch einen leiblichen Ausdruck gegeben hat, dessen Medium das Werkzeug des leiblichen Gebens, die Hand ist. Die Handauflegung ist das uralte Symbol des Segnens und der Weihe. Es hat die lutherische Kirche das Kreuzeszeichen aus der mittelalterlichen Kirche herübergenommen. Ob indeß nicht ein specifischer Ausdruck der Weihe im Abendmahle gegeben ist? Wir lesen, daß der Herr dankend brach (Paul. u. Luk.: *εὐχαριστήσας ἔκλασε*, Matth. u. Mark.: *εὐλογήσας ἔκλασε*); wir haben gesehen, daß bei Paulus das Brechen des Brotes dem Segnen des Kelches parallel steht (S. 131.); die alte Kirche setzt das Brechen in unmittelbare Verbindung mit der Konsekration.[1] Wenn weihen beim Abendmahle heißt, den Elementen die Abendmahlsbestimmung ertheilen, so steht seiner Natur nach das Brechen, die Vorbereitung des geweihten Brotes für den Genuß des Einzelnen, in naher Beziehung; wenn die Weihe einen äußeren Ausdruck sucht, der natürlich nur symbolisch sein kann, so bietet sich

---

vam et *unitivam*. *Partialis* et *destinativa* consecratio fit per preces et verba institutionis, quae non sine precibus internis sunt recitanda. *Totalis* autem et *unitiva* repetitis verbis institutionis, quae non sine precibus internis sunt recitanda. Auch Rudelbach (a. a. O.) betrachtet das Vaterunser als ein Moment der Konsekration.

1. So schreibt Augustinus an Paulinus: quum benedicitur et sanctificatur et comminuitur ad distribuendum.

dieser symbolische Akt von selbst. Am angemessensten erscheint, daß bei den Worten der Konsekration: der für euch gebrochen wird, der Geistliche das Brot bricht.[1] Was die Bedeutung der Konsekration anbetrifft, so ist die lutherische Kirche eben so fern, in ihr eine Zauberformel zu sehen, nur im Munde eines Priesters kräftig, durch welche die Elemente verwandelt werden (wie die Römischen), als ein bloß erweckliches Sprechen (wie die Reformirten). Für so nothwendig die Konkordienformel die Konsekration (aus den angeführten drei Gründen) hält, so erklärt sie doch auch, daß die Konsekration das Sakrament nicht allein mache, wenn nicht die ganze Handlung, wie sie von Christo ist geordnet worden, gehalten wird (p. 749.). Allein auf der Kraft der Worte, welche Christus bei der Einsetzung sprach, ruht die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Verissima illa et omnipotentia verba Jesu Christi, quae in prima institutione pronuntiavit, non modo in prima illa coena efficacia fuerunt, sed eorum vis, virtus et efficacia adhuc hodie durant et valent; ita quidem certe, ut eorum virtute in omnibus locis, ubi Coena D. juxta Christi institutionem celebratur et verba ipsius usurpantur, virtute et potentia eorum verborum, quae Christus in prima Coena locutus est, corpus et sanguis Christi vere praesentia distribuantur et sumantur (p. 747.). Indeß fügt sie sofort hinzu: Christus ipse enim (ubi ipsius institutio observatur et verba ejus super pane et vino recitantur, et benedictus panis et vinum benedictum distribuuntur) per verba illa recitata, virtute primae institutionis, hodie etiam, verbo suo, quod repeti vult, efficax est. Diese Entscheidung ist in der That schwer in Einheit zu bringen. Brot und Wein sind Träger des Leibes und Blutes Christi für den Genießenden. Nun ist klar, daß sie dieß nur vertheilt und genossen sind, überhaupt bei legitimer Feier. Allein die Kraft, den Leib Christi zu vermitteln, empfangen die Elemente doch nicht durch Vertheilung und Genuß. Nun sagt in dem letzten Satze die

---

1) Zunächst nur in Hauptheile, vielleicht nur zwei. Das Brechen im Einzelnen mag dann nach der Konsekration eintreten. Da nach meiner Auslegung (S. 99 ff.) auch das Ausschenken des Weines als Symbol des zu vergießenden Blutes betrachtet wird, so würde bei der Konsekration des Weines das Ausgießen aus dem Hauptgefäße in die kleineren, aus denen er geschenkt wird, die entsprechende liturgische Darstellung sein.

Konkordienformel, daß durch die Worte der Konsekration Christus noch immer wirksam sei, hebt in dem ersten Satze bei dem Abendmahlsakte mit Nachdruck den Gebrauch der Worte Christi hervor: allein sie sagt nicht, daß die Kraft der allmächtigen Worte, welche Christus bei der Einsetzung sprach, vermittelt werde durch die in der Konsekration gesprochenen Einsetzungsworte, geschweige denn, daß sie die letzteren für das die Gegenwart des Leibes Christi wirkende Medium der Kraft Christi hielte. Der Grundgedanke, daß die Kraft der ersten Einsetzung sich bei jeder legitimen Feier erneuere, wie etwa der erste Zeugungssegen bei jeder besonderen Zeugung, so daß auf der einen Seite als Faktor der Kraft die einst gesprochenen Worte Christi, auf der anderen als Faktor der Bedingung der legitime Akt steht, wird modificirt durch jene in der That unklare Hervorhebung der Konsekration vor den übrigen Akten des Abendmahles. Jedenfalls ist die Voraussetzung in Anspruch zu nehmen, daß die Worte: Dieß ist mein Leib, mein Blut, bei der ersten Abendmahlsfeier den Elementen ihren himmlischen Inhalt gegeben haben, da sie denselben ja nur deklariren, somit voraussetzen. Sie sind, wenn wir in unserem liturgischen Sprachgebrauche reden wollen, Distributionsworte. Das, was den Elementen bei der Einsetzung ihre Abendmahlsbestimmung gab, muß auch das Medium gewesen sein, durch welches Christus ihnen den höheren Inhalt mittheilte. Das aber war das Weihegebet Christi. In diesem Weihegebete ruhten die Worte, welche Christus bei der Austheilung sprach. Da nun unsere Konsekration in zwei Momente zerfällt, das Gebet und die Einsetzungsworte, so muß gesagt werden, daß die Weihe durch das Gebet im Allgemeinen den Elementen ihre Abendmahlsbestimmung giebt, die Einsetzungsworte sie zu dem machen, was sie aussagen. Dieß ist die Lehre der ältesten Zeugen der Abendmahlslehre, des Justinus und Irenäus (S. 180. 187.), und mehr oder weniger modificirt auch der späteren Dogmatiker der orthodoxen Zeit.[1]

---

1. Gerhard repräsentirt noch die ältere Ansicht. Ihm ist die Konsekration 1. ein Bekenntniß des Geistlichen, daß er das Abendmahl nach des Herrn Einsetzung verwalten wolle, 2. ein Akt der Ausscheidung der Elemente vom profanen Gebrauch, 3. ein Gebet um des Herrn Gegenwart, 4. ein Zeugniß, daß kraft der Einsetzung Christi Brot und Wein Träger des Leibes und Blutes Christi sind, 5. eine Ermahnung an alle Kommunikanten zum Glauben

Wie Jesus Christus bei der Einsetzung den Jüngern Brot und Wein gab mit den Worten: Nehmet, esset u. s. w., so sollen auch in unserer Abendmahlsfeier die geweihten Elemente dargereicht werden (Distribution). So oft nach des Herrn Gebot das Abendmahl gefeiert wird, da ist es der Herr, welcher das Mahl ausrichtet, der Herr, welcher die Weihe giebt, der Herr, welcher darreicht. Es ist daher angemessen, daß der, welcher in der Gemeinde an Christi Statt dasteht, der Haushalter göttlicher Geheimnisse, dieß Sakrament verwaltet (S. 131.).[1] Was nun die Form

(p. 270.). Dagegen erklärt Baier (comp. theol. pos. Jen. 1694. p. 913.) das consecrat mit: precibus ad deum fusis symbola externa ab usu vulgari segregat et ad usum sacrum destinat, deinde verbis Christi — efficit, ut corpus et sanguis Christi, cum symbolis panis et vini unita, simul dispensentur, edantur ac bibantur. — Verba illa consecrationis — — divinam operationem habent conjunctam, qua, quod ipsa sonant, reapse praestetur. Dannhauer (hodos. p. 784.) nennt die benedictio: ἁγιαστική et separativa ab usu profano et naturali, efficaciter elevativa ad usum sacrosanctum et supernaturalem, exhibitiva corporis Christi in multis πῶ ac ejusdem cum pane unitiva. Hollaz (p. 1121.) wiederholt fast wörtlich Dannhauer's Bestimmungen. Buddeus nennt mit ihm die consecratio per preces: consecratio destinationis, die consecratio per verba institutionis: consecratio unitionis (institut. 1724. p. 1088.).

1. Gerhard (p. 20.): Qamvis vero ipsi Christo tribuenda sit corporis et sanguinis sui in sacra coena distributio, eam tamen non amplius immediate, sed mediate per ministros ecclesiae exsequitur per quorum ministerium vi promissionis suae est efficax. Die Frage, ob nicht im Nothfall auch ein Laie dieß Sakrament spenden könne, wird von den namhaftesten Dogmatikern (Gerhard, Quenstedt, Hollaz) verneint. Da das Abendmahl nicht zur Seelen Seligkeit noth sei, so liege hier nicht die Dringlichkeit vor, wie bei der Taufe. Nach dem bekannten Ausspruch des Tertullianus (de exhort. ad cast. c. 7.): Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tingis et sacerdos es tibi solus: (über welchen freilich viel ist gestritten worden) dachte das Alterthum anders. Indeß waren auch nicht alle lutherischen Kirchenlehrer jener Meinung. Chemnitius, Dannhauer, Calixt, Fecht, Walch, Spener u. A. gestanden für den Nothfall den Laien jenes Recht zu. Und billig. Eine nicht göttliche, sondern nur kirchliche Ordnung hat nicht das Recht, der Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Christo zu versagen, was sie nicht mit ihren Mitteln geben kann. Die Frage, ob ein Geistlicher sich selbst das Abendmahl reichen könne, ist im 16. Jahrh. anders als im 17. beantwortet worden. In der ersten Zeit war die Selbstkommunion nicht nur gestattet, sondern Sitte. Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts wollen sie nur im Nothfall gelten lassen (Gerhard p. 24., Hollaz p. 1099.). Selbst der Nothfall scheint noch bedenklich. Der Hausvater kann nicht zugleich Gast sein. Genießt der Hausvater, so genießt er nicht als Gast. Im Abendmahle hat der Herr nicht genossen. So kann denn auch der, welcher an Christi Statt steht, nur spenden. So widersprechend wie Selbstabsolution scheint Selbstkommunion. Wo durch die Person des Geistlichen Christus spricht und handelt, kann eben die Person des Geistlichen nur Organ sein, nicht zu-

der Spendung betrifft, so entspricht die lutherische, nach welcher der Geistliche die Elemente jedem Einzelnen besonders reicht, allerdings nicht der ersten, in der Christus, wie die Worte: Nehmet, esset, lauten, Brot und Wein den Jüngern als einer Gesammtheit gab, wie er zuvor den Passahbecher mit den Worten: Vertheilet ihn unter euch (Luk. 22, 17.) gereicht hatte. Da aber bei unserer Feier nicht Christus selbst spendet, sondern nur der Geistliche an Christi Statt, so bedarf auch, daß Christus durch ihn darreicht, einer accentuirteren Darstellung. Natürlich kann hier nur davon die Rede sein, was mehr und was weniger entspricht. Die lutherische Kirche reicht unmittelbar in den Mund. Seitens der Reformirten ist das Nehmet urgirt worden. Die lutherischen Dogmatiker haben auf Stellen hingewiesen, wo das Nehmen ohne Zweifel nicht vom Ergreifen mit der Hand steht, wie Mark. 15, 23. (Der Herr am Kreuze nahm jenen ihm gebotenen Wein nicht). Allein diese Stellen wollen nicht treffen. Nehmen kann stehen für essen oder trinken, wo essen oder trinken nicht noch besonders ausgedrückt ist. Hier heißt es aber: Nehmet, esset. Auch hat es die alte Kirche, wie Gerhard selbst (p. 292., vgl. Bingham t. VI. p. 477.) reichlich belegt, so gehalten, daß der Kommunikant Brot und Kelch in die Hand nahm. Natürlich sehen diesen Punkt die altlutherischen Theologen mit Calvin selbst (inst. IV. 17, 43.) für ein Adiaphoron an, führen aber für die lutherische Sitte an: tum quia jam olim mos ille receptus, tum quia ad *εὐσχημοσύνην* et reverentiam facere videtur (Gerhard a. a. O.). Die Einsetzung des Abendmahles war Bundessanktion, bei welcher die Apostel die zu rettende Menschheit vertraten (S. 75.). Eben darum reicht Christus die Elemente den Aposteln als einer Gesammtheit. Hier hat das Nehmen einen Accent: es ist Ausdruck der Acceptation des Bundes. Diese Bedeutung kann aber in der nachfolgenden Feier das Nehmen nicht haben. Hier kann es nur Durchgangspunkt zum Genusse sein. Dieser Durchgangspunkt war bei der ersten Feier, wo Christus eben nicht dem Einzelnen besonders

---

gleich hilfs- und heilsbedürftige Person. Das ist und bleibt sie freilich immer, und gut wäre es, wenn alle Geistlichen hilfs- und heilsbedürftig wären. Aber wo solche Person gewürdigt ist, im Namen des Herrn zu sprechen und zu handeln, da soll sie ganz aufgehen in das Amt.

reichte, auch äußerlich nothwendig. Ist unsere Spendungsweise richtig, so hat das Ergreifen keine Bedeutung. Ja das lange Halten in der Hand, wie es bei den Herrnhutern Sitte ist, um etwas zu bewirken, worauf doch kein Nachdruck liegen kann und worauf die Herrnhuter auch beim Kelche verzichten, nämlich Gleichzeitigkeit des Genusses, hat etwas Unpassendes. Als der Herr spendete, deklarirte er mit den Worten: Dieß ist mein Leib, mein Blut. Die Worte Christi nun, welche bei der ersten Feier eine Thatsache bezeugen, sollen bei der späteren eine Thatsache wirken. Was bei Christo Zeugniß war, ist uns Wort, um durch unseren Glauben hindurchgegangen wieder zum Bekenntnisse zu werden. Hat nun Christus bei der Darreichung ein Wort des Bekenntnisses gesprochen, so soll der spendende Geistliche auch bezeugen und erklären, was der Kirche das Dargereichte ist. So ist es Sitte gewesen seit alter Zeit.[1] Luther schlug in der formula missae (1523) das alte Wort vor: Der Leichnam unsers Herrn Jesu Christi bewahre deine Seele zum ewigen Leben. Später ward ziemlich allgemein: Nimm hin und iß: das ist der wahre Leib unsers Herrn Jesu Christi. Daß dieses Wort im Gegensatze zu kryptocalvinistischen Tendenzen entstanden sei, ist nicht zu erweisen (Rudelbach S. 78.). Dieses Bekenntniß war der preußischen Union nicht genehm: nicht aus heimlichem, sondern aus offenkundigem Calvinismus oder vielmehr Zwinglianismus.[2] Und so läßt denn die Agende von 1822 (S. 23.) den Geistlichen bei der

---

1. Const. apost. VIII. c. 13.: Ὁ μὲν ἐπίσκοπος διδότω τὴν προσφορὰν λέγων· σῶμα Χριστοῦ· καὶ ὁ δεχόμενος λεγέτω· ἀμήν· ὁ δὲ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον καὶ ἐπιδιδοὺς λεγέτω· αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς· καὶ ὁ πίνων λεγέτω· ἀμήν. Zur Zeit Gregorius des Großen sprach der Geistliche: Corpus domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam; zur Zeit Alkuin's: Corpus domini nostri Jesu Christi custodiat te in vitam aeternam (Bona, rer. liturg. l. II. c. 17. §. 3.). Nach einstimmigem Zeugnisse der Väter (Tert. de spect. c. 25., Eus. VI. 43., Cyrill. orat. myst. V. 18., Ambros. de init. c. 9., August. c. Faust. XII. c. 10., Hieron. ep. LXII. ad Theoph., Leo sermo VI. de jejun. u. A.) sprach der Empfänger (offenbar auf das Bekenntniß) bei der Darreichung: Amen. S. Bingham t. VI. p. 484.

2. Sack, über die Vereinigung u. s. w. S. 3.: „Was eben so merkwürdig, als der guten Sache förderlich ist: Der Mehrtheil der reformirten Theologen hat dem System Calvin's in dem Artikel von der Gnadenwahl entsagt; da hingegen die meisten Theologen der anderen Partei den Lehrbegriff Luther's in Betreff des heil. Abendmahles gegen Zwingli's Vorstellungsart vertauscht haben." Merkwürdig ist nur, daß Sack dieß für merkwürdig hält.

Distribution sagen: Unser Herr und Heiland Jesus Christus spricht: Das ist mein Leib u. s. w. Die authentische Apologie (Luther in Beziehung auf die ev. Kirchenag. in Preußen S. 52 ff.) beruft sich auf die von Bugenhagen redigirten Agenden, welche keine Distributionsformel haben. Dieß Schweigen bekennt, was die preußische Agende mit Bibelworten leugnet. Der Vorgang von Kirchenordnungen notorisch verkommenen Charakters (S. 53.) bleibt natürlich unbestritten. Mit den Einsetzungsworten spenden, ist eben so wie wenn man mit den Worten: Gehet hin in alle Welt u. s. w. taufen wollte.[1]

Nie ist die Kirche darüber zweifelhaft gewesen, daß nur Getaufte dem Mahle des Herrn nahen dürfen. Wie das Passahmahl nur von Beschnittenen konnte genossen werden (2 Mos. 12, 43. 44. 48.), so ist das Mahl der Vereinigung der Glieder mit dem Haupte nur für Glieder, also Getaufte. Aber nicht allen Getauften darf die Kirche ihr Heiligthum bieten. Sie hat zur Regel der Zulassung das apostolische Wort 1 Kor. 11, 28.: Der Mensch prüfe sich selbst und also esse er von diesem Brote und trinke von diesem Kelche. Nulli admittuntur nisi antea explorati, sagt die augsburgsche Konfession (p. 24.). Auszuschließen sind somit Alle, welche sich nicht prüfen können. Im Unterschiede von der alten Kirche und der griechischen versagt die abendländische Sitte seit dem 13. Jahrhundert Kindern das Abendmahl (Bingham VI. p. 395.). Das Tridentinum ist gegen die Kinderkommunion, doch in sehr gemäßigter Form, um nicht in Kollision zu kommen mit

1. Daß man den Satz: die Annahme der Agende ist unabhängig von der Annahme der Union, bis auf's Blut durchzuführen die Stirne gehabt hat, einen Satz, den ein Blick in die Agende Lügen straft, wenn auch nicht einer der Hauptfaiseure der Union, der Beichtvater des Königs, Eylert (Ueber den Werth und die Wirkung der pr. Liturgie und Agende S. 29.) die Thesis: Die Agende ist das wirksamste Beförderungsmittel der Union, weitläuftig ausgeführt hätte, dieß ist eine Schmach, für welche die, welche sich ihr theilhaft gemacht haben, noch ernste Buße thun müssen. Nicht mit einigen Redensarten von bedauernswerthen Vorfällen u. s. w., sondern mit rechtschaffenen Früchten der Buße, nicht mit ein paar Koncessionen, sondern mit Thaten im Sinne von Matth. 19, 8. muß hier gut gemacht werden, was noch gut zu machen ist. Nachdem ein achtungswürdiges Glied des Ministeriums Eichhorn uns einen Blick hat thun lassen in die Grundsätze, welche das Ministerium Altenstein in dieser Beziehung verfolgt hat, wird doch hoffentlich auch noch der Tag kommen, welcher die Verdienste eines (Bischof) Neander, Eylert und Genossen um Einführung der Union an's Licht bringen wird.

der alten Kirche, namentlich dem Papste Innocenz I., welcher es für fromm erklärt hatte, jedem Kinde das Abendmahl zu reichen (sess. XXI. c. 4.). Gewiß ist die lutherische Kirche im Rechte, wenn sie die Kommunion nur dem Alter zugesteht, welches sich prüfen und des Herrn Tod verkünden kann.[1] Nach einer Sitte, von welcher die beiden ersten Jahrhunderte der lutherischen Kirche wenig wissen, geht der ersten Abendmahlsfeier die Konfirmation voraus, deren Bedeutung man bald in die Prüfung, bald in das selbständige Bekennen zum Taufbunde (Erneuerung des Taufbundes, wie man sagt), bald in den Eintritt in die Zahl der selbständigen Glieder der Kirche, bald in die Weihe zum Abendmahle setzt.[2] Wie Christus in dem Jahre, in welchem sich der Morgenländer für seinen Beruf entscheidet, zuerst hinaufzog zum Passahmahle nach Jerusalem, um im Hause des Herrn seinen himmlischen Beruf zu erkennen, so ist auch uns das erste Abendmahl der Schlußstein der Jugend, von wo ab der Mensch durch die Arbeiten und Kämpfe seines irdischen Berufes gezüchtet werden soll für seinen himmlischen Beruf, bis der Tag kommt, da der Herr von dem Gewächse des Weinstocks von Neuem trinken wird mit den Seinen in seines Vaters Hause. — Ebenso sind alle Geistes- und Leibeskranken, welche sich nicht prüfen können, nicht zuzulassen. Auszuschließen sind Alle, welche sich nicht prüfen wollen: Häretiker, Exkommunicirte, notorische Sünder, Menschen, welche ein unchristlich Gewerk treiben, u. s. w.[3]

Ebrius, infamis, erroneus, atque furentes
Cum pueris Domini non debent sumere corpus.

Entzieht die Kirche denen, welche sich nicht prüfen können, das Abendmahl, weil es nicht für sie ist, so denen, welche sich nicht

1. Zorn, hist. eucharistiae infantum. Berol. 1736.

2. Näheres über Entstehung, Bedeutung und Form der Konfirmation in der lutherischen Kirche bei Höfling, das Sakrament der Taufe II. S. 349 ff.

3. Siehe Gerhard p. 380., Hollaz p. 1128., unbestimmter Buddeus p. 1113. und Baumgarten, ev. Glaubensl. III. S. 380. Häretiker kennt die moderne Dogmatik, Exkommunicirte die dermalige Praxis nicht. Aber das Wort Gottes kennt sie. Auf die Behörden, welche so oft „nicht in der Lage sind,“ „den Verhältnissen Rechnung tragen“ u. s. w. wird der Geistliche sich einst nicht berufen dürfen, wenn er Rechenschaft geben soll, wie er die göttlichen Geheimnisse verwaltet hat. Jeder wahre Geistliche muß handeln wie Nettelbeck, als man ihm sagte, es gebe keinen König von Preußen mehr: Ich bin der König von Preußen.

prüfen wollen, weil es gegen sie ist: sie soll die Perlen nicht vor die Schweine werfen, das Heiligthum nicht den Hunden geben. Nur Würdige sollen nahen. Würdig sind die getauften Christen, welche sich geprüft haben. Prüfen heißt aber hier nicht: sich bewährt finden. Es steht auf gleicher Linie mit dem Richten, durch welches wir dem Gerichte des Herrn entgehen (1 Kor. 11, 31.): heißt also, seine Unwürdigkeit erkennen. Es ist aber nicht ein bloß theoretisches, sondern ein thätiges Erkennen, wenn es eben macht, daß wir nicht gerichtet werden (S. 160.). Würdig also ist, welcher in der Erkenntniß seiner Sünde lebendigen Glauben hat an die Kraft des Todes Christi, welchen er im Abendmahle bekennen soll; würdig ist, welcher zum Opfermahle der Gemeinschaft ein versöhntes Herz bringt, wie ja das Friedensopfer das Sühnopfer voraussetzt, wie Christus vor der Einsetzung in der Fußwaschung seine Jünger für rein erklärt; würdig ist, welcher zum Opfermahle der Liebe mit seinem Bruder versöhnt kommt, wie Christus (Matth. 6, 24.) sagt: Versöhne dich mit deinem Bruder und alsdann komm und opfere deine Gabe; würdig ist, welcher zum Tische, welchen uns der Herr bereitet hat gegen unsere Feinde (Ps. 23, 5.), hungrig und durstig kommt. Um nun dazu zu thun, was sie mit ihren Mitteln thun kann, läßt die lutherische Kirche der Kommunion die Beichte und Absolution vorangehen.

Was die Zeit der Abendmahlsfeier betrifft, so liegt unverkennbar in dem So-oft der Einsetzungsworte das Oft. Haec verba dicens: quotiescunque feceritis, una adjunxit, ut saepe sacramenti communionem iteremus (cat. major p. 561.). In der alten Kirche war täglicher Abendmahlsgenuß, wenn nicht Regel, doch häufig, namentlich in der abendländischen Kirche (Stellen bei Bingham t. VI. p. 577 sq.). Indeß weiß Chrysostomus schon von Solchen zu reden, welche nur ein- oder zweimal des Jahres dem Tische des Herrn nahten. Wenn er, der Knecht des Herrn, spreche, da dränge sich Jeder heran; wenn aber der Herr sich zeigen wolle im geheimnißvollen Schauer seines Mahles, da wolle ihn Niemand sehen (de incomprehens. nat. d.: hom. III.). Augustinus will die tägliche Feier weder loben noch tadeln, ist aber für die allsonntägliche (de eccles. dogm. c. 53.). Wenn Eingang

des Mittelalters die abendländische Kirche noch auf mindestens dreimaligen Genuß im Jahre dringt (zu Tours 813), so geht das vierte Laterankoncil (1215) auf einmaligen herunter. Offenbar hatte das Opfer die Eucharistie verdrängt. Luther will den für keinen Christen angesehen wissen, welcher nicht mindestens einmal oder vier im Jahre kommunicire (cat. minor p. 364.). Ich wage nicht, über das, was in den Kreisen unserer ernsten Christen Sitte ist, etwas Allgemeines auszusagen: glaube aber, daß was Luther für das minimum erklärt, das maximum ist, zu dem wir es bringen. Einem Thomasglücke zu Gefallen möcht ich wohl hundert tausend Meilen wallen, sagen wir mit Zinzendorf. Warum aber scheuen wir die wenigen Schritte zu dem Orte, wo der Herr sich will leiblich finden lassen? Millionen Menschenleben hat das Abendland gesetzt an den Besitz des leeren Grabes des Herrn und vergebens: wir können an jedem Altare den lebendigen Herrn haben mit allen Gütern des neuen Bundes und — lassen den Kalender entscheiden. Es sollte nicht also sein, lieben Brüder.

Das Mahl der Gemeinschaft soll in Gemeinschaft gefeiert werden. Das liegt im Begriffe des Mahles; das liegt in dem mit dem Abendmahle gegebenen Bekenntnisse von des Herrn Tod (1 Kor. 11, 26.); das liegt in dem apostolischen Worte, daß die Genießenden ein Leib sind, weil sie von einem Brote gegessen haben (1 Kor. 10, 17. S. 139.). Und so hat denn das Abendmahl zu allen Zeiten der Kirche einen wesentlichen Theil des öffentlichen Gottesdienstes gebildet. In der ersten Zeit, wo die Kirche noch den Charakter der Familie hatte, war das Abendmahl der Mittelpunkt des Liebesmahles (Agape); als die erste Liebe geschwunden war, vollzog sich die Gemeinschaft der zerstreuten Kinder Gottes in der missa fidelium als in einer geheimnißvollen Weihe von schaudervoller Hoheit (mysterium tremendum), um welche sich der Opferbegriff in dunkeln Wolken lagerte; das Streben der mittelalterlichen Kirche, das Himmlische irdisch, das Vergangene und Zukünftige gegenwärtig zu machen, fand seinen höchsten Ausdruck im Meßopfer, in welchem Christus noch einmal geopfert wird, der Leib des Herrn auf dem Altare liegt, genossen wird vom Priester zum Heil der

Anbetenden.[1] Die lutherische Kirche schloß ihre gottesdienstliche Ordnung dem Meßkanon an, dem ja die altkirchliche Kultusgestalt zu Grunde lag (S. 279.). Darnach wurde auch ihr das Abendmahl die Spitze des Kultus. Jeder Hauptgottesdienst soll mit dem Abendmahle beschlossen werden. Finden sich keine Kommunikanten, so soll der Geistliche der Gemeinde vorhalten, daß es nicht also sein sollte. Der Regel nach soll das Abendmahl eben die Krone des Hauptgottesdienstes sein. Doch wird den hungrigen Seelen, welche wegen Krankheit nicht Theil nehmen können am Gottesdienste, die Privatkommunion zugestanden, denen, welche nicht warten mögen bis zum Sonntagsgottesdienste, auch in der Woche am Altare das Abendmahl geboten (s. Kliefoth S. 84 ff.). In der reformirten Kirche ist der Mittelpunkt des Gottesdienstes unverkennbar die Predigt. „Es ist ganz konsequent," sagt Kliefoth S. 97., „daß in der reformirten Kirche allein die Predigt als die Verkündigung der göttlichen Gnade im Gottesdienst die Stelle einnimmt, an welche die Vermittelung des sühnenden Opfers gehört; und daß dagegen das Abendmahl als Eucharistie genommen ihr heruntersinkt auf die Linie anderer sakrificieller liturgischer Vornahmen von danksagender Natur, über letztere im Grunde und aller speciosen und pretiosen Redensarten ungeachtet nur durch seine Biblicität und seine Anordnung durch den Herrn erhoben. Es bilden also in der reformirten Kirche, nicht wie in der lutherischen, Predigt des Evangeliums und Sakrament, sondern die Predigt allein den Mittelpunkt des Gottesdienstes. Daher gehört denn auch nur die letztere, nicht das erstere

1. Ranke sagt (Deutsche Geschichte im Zeitalter d. Reformat. I. S. 234.): „Es liegt am Tage, von welch unendlicher Wichtigkeit diese Doktrin (Transsubstantiation) für den Kirchendienst geworden ist, der sich um das Mysterium in dieser Auffassung gleichsam krystallisirt hat. Die Ideen der mystisch sinnlichen Gegenwart Christi in der Kirche erhielten dadurch eine lebendige Repräsentation: die Anbetung des Hochwürdigen führte sich ein; die Feste kamen auf, in denen dieß größte aller Wunder, das sich unaufhörlich wiederholt, gefeiert ward; es steht damit im nahen Zusammenhang (?), daß der Dienst der Maria, der leiblichen Mutter Christi, in dem späteren Mittelalter ein so großes Uebergewicht erlangte. Auch die Prärogative des Priesterstandes hat darauf die wesentlichste Beziehung. — In der That: bei weitem weniger zur Unterweisung, zur Predigt des Evangeliums schien die Kirche bestimmt zu sein, als dazu, das Mysterium hervorzubringen; das Priesterthum ist durch die Sakramente im Besitz dieser Fähigkeit: durch die Priester wird das Heilige der Menge zu Theil."

zur Vollständigkeit des Gottesdienstes. Und wenn das Abendmahl nicht eine Speisung der hungrigen Seele, sondern eine Danksagung der gesättigten war, so bedurfte es auch keiner häufigen Abendmahlsfeier, um so weniger, als es, um vor Gott zu bringen, noch mehrere Mittel gab. Endlich ist der Hunger der Seele etwas, was der Mensch sich weder machen noch in selbsteigener Kraft von seiner Seele abthun kann; insofern die lutherische Kirche das Sakrament des Altars hierzu in Beziehung wußte, mußte sie wie den Hungrigen auch außer den gewöhnlichen Kommunionstunden mit dem Sakrament bereit sein, so auch abwarten, daß der Hunger sie herzutrieb. Danksagen dagegen soll ein Christenmensch seinem Herrn zu jeder Stunde können, und soll sich auch dazu anhalten können; wenn die reformirte Kirche im Abendmahle vorzugsweise Eucharistie und nichts weiter sah, so konnte sie kein Bedenken tragen, die Gemeinde zum Abendmahle anzusagen, die Gemeinde konnte auch ohne Bedenken kommen, und kein Einzelner bedurfte außer diesen seltenen regelmäßigen Kommunionsstunden des Tisches des Herrn." Unleugbar hat die große Ungunst, mit welcher Säulen der reformirten Kirche (Beza, Aretius, Muskulus, Bullinger u. A.) die Privatkommunion behandelt haben, ihren Grund darin, daß man eben keinen Begriff hat von Hunger und Durst nach dem Leibe des Herrn.[1]

1. Unsere Supernaturalisten wußten natürlich aus der Privatkommunion wenig zu machen. Die meisten ließen sie passiren in gewohnter Weite und Breite. Reinhard kann sich aber nicht in sie finden. „Was die bei uns eingeführte Krankenkommunion betrifft, so läßt sich Manches daran aussetzen. Sie ist eigentlich nicht Kommunion, weil der Kranke allein das Abendmahl genießt. Sie befördert auch allerlei unrichtige Vorstellungen von der Natur und Bestimmung des Abendmahles und begünstigt bei Vielen den heimlichen Aberglauben, daß sich Manches dadurch gut machen lasse, worüber man Ursache hat, ängstlich zu sein. Auch wird diese Kommunion zu einer Zeit gehalten, wo der Genießende nicht einmal Besinnung und Kraft genug hat, die Vorstellungen und Empfindungen bei sich zu erwecken, die zu einem würdigen Genuß erforderlich sind. Auf's günstigste davon zu urtheilen, so kann man sie als eine nicht ganz unnütze Andachtsübung dulden, und man hat auch in öffentlichen Vorträgen seine Gemeinde mit Schonung und Liebe hierüber zu belehren" (Vorlesungen ü. d. Dogmatik. 5. A. S. 608.). Gegen die Privatkommunion: Wilke, diss. de communione privata (Misen. 1702), Loeber, diss. de non concedenda comm. priv. (Erl. 1764.) und Schulze (Neues theol. Journal 1795, S. 776 ff.); für sie: Schweigger, comm. de privato s. coen. usu (Erl. 1785) und progr. num is, qui eucharistia privata utitur, sacram coenam celebrare proprie dici possit (Erl. 1787), Ueber die Krankenkommunion (Leipz. 1803).

Die alte Kirche kannte die Privatkommunion, nur in anderer Form. Sie ließ denen, welche nicht theilnehmen konnten, die in der Gemeinschaft geweihten Elemente durch die Diakonen reichen (Bingham t. VI. p. 401 sq.). Diese Form widerspricht aber unserem Grundsatze: Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam (form. conc. p. 750.). Da das Moment des gemeinsamen Empfangs nicht das Wesen des Abendmahles, Gemeinschaft mit Christo, bedingt, so kann es im Nothfall weichen. An das Gotteshaus ist das Abendmahl natürlich nicht gebunden. Die lutherische Kirche, welche (was ihr von den Reformirten nicht wenig verdacht wird) nach ihrer geschichtlichen Treue den Tisch des Herrn Altar nennt, macht den Tisch der ärmsten Hütte durch das Sakrament des Altars zum Altar. Wenn es möglich ist, sollte die Umgebung des Leidenden, die ja zu ernster Stimmung besonderen Grund hat, Theil nehmen an solcher Krankenkommunion. Nach Luther's oben angeführten (S. 318.) schönen Worten ist das Abendmahl gerade für Kranke eine rechte Arznei. Natürlich soll der Geistliche fragen, ob der Kranke nicht in gestörter Seelenverfassung ist und ob der Genuß nicht körperlich zerstörend wirken muß. Bei der bekannten Stellung so vieler unserer Aerzte zu Allem, was jenseits des Fleisches liegt, soll aber der Geistliche medicinischen Einsprüchen nicht zu leicht weichen. Natürlich soll derselbe das Abendmahl denen verweigern, welche in ihm nur ein Zaubermittel sehen. Daß indeß der Leib des Herrn, welcher nach 1 Kor. 11, 30. den Unwürdigen Krankheit und Tod bringt, den Würdigen auch eine Leibesstärkung sein kann, hat Luther im großen Katechismus (p. 565.) gesagt. Equidem sacramentum non perinde intuendum est ut res noxia, a qua vitanda ambobus (quod ajunt) pedibus fugiendum sit: verum ut salutifera et utilis medicina, quae tuis morbis medeatur, vitamque tibi det et animae et corporis. Ubi enim anima recuperata salute convaluit, ibi corporis quoque valetudo salva est.

Wenn der christliche Kultus der Zusammenschluß der Gemeinde mit Gott durch Christum im heiligen Geiste ist, so ist das geheimnißvolle Zurückgehen der Gemeinde als des Leibes Christi in den Leib, aus dem sie geworden ist (S. 140 ff.), diese Vermählung

der Braut mit ihrem Bräutigam, der Gipfelpunkt alles Kultus. Wenn zwei Momente, das sakramentale und das sakrificielle, den christlichen Kultus konstituiren, so ist das Sakrament, welches Opfermahl ist, die höhere Einheit beider Momente.

Als der Herr diesen himmlischen Edelstein seiner Kirche gab, da wußte er, daß dieser Edelstein die Kirche nöthigen werde sich zu fassen, um ihn fassen zu können. Welche Entwickelungen in Kultus, Verfassung und Bekenntniß hat das Abendmahl hervorgerufen. Wie das Sakrament der Wiedergeburt für das kindliche Alter, das Sakrament der Gemeinschaft für das reifere ist, so kann man wohl sagen, daß die Taufe das Sakrament der alten Kirche war, deren Bekenntniß ja nur eine Entwickelung des Taufbekenntnisses ist, das Abendmahl dagegen das Sakrament der Konfessionen, in welche sich die Kirche in den Unterscheidungsjahren der Reformation zerschlagen hat. Ob die getrennten sich einst wieder im Abendmahlsbekenntnisse einigen werden, das weiß der Herr der Kirche. Menschlicher Weise zu reden, ist an eine Verständigung mit der katholischen Kirche nicht zu denken. So gewiß als etwas auf Erden sein kann ist, daß ihre Unterscheidungslehren vom Abendmahle gegen die Schrift und die Tradition der alten Kirche sind (S. 260 ff.). Was hilft es aber, daß unsere Kirche seit mehr als dreihundert Jahren mit unwiderleglichen Gründen dieß bezeugt hat? Sie bleiben doch beim Tridentinum. Menschlicher Weise zu reden, ist es möglich, daß die reformirte Kirche noch zu dem kommt, was unsere Kirche vom Abendmahle lehrt. Nicht uns, nicht uns: deinem Namen gieb Ehre!

5. Kraft des Wortes Christi werden Brot und Wein Träger des Leibes und Blutes Christi für die Genießenden.

Wir sprechen in diesem Satze die Summe unserer exegetischen und historischen Darlegung aus. Fällt er, so ist das Geringste, daß dieser Versuch ein vergeblicher gewesen ist. Es fällt ein Lehrbau, auf welchen unsere großen Kirchenlehrer viel Glauben, Treue, Forscherschweiß und Tiefsinn gewandt haben. Nicht bloß eine leere Stelle, sondern ein Schatten entsteht in der Geschichte der Grundlegung unserer Kirche, welcher unmöglich bloß ein geschichtlicher

bleiben kann. Was soll unsere Kirche noch mit einem Bekenntnisse, aus dem dieser Wesenspunkt, dieser Unterscheidungsgrund herausgebrochen ist? Sint ut sunt aut non sint. Die, welche also sprechen, werden auch dann nimmermehr zu einem Kirchthum sich entschließen können, wie das der Union, in welchem man die Bekenntnisse tolerirt. Und auch die reformirte Kirche sollte sich nicht freuen, wenn der 10. Artikel fällt. Denn was soll aus dem calvinischen Schatten werden, wenn der lutherische Körper nicht mehr ist? Ist's am grünen Holz, was soll's am dürren werden. Die katholische Lehre ist nur ein dürrer Ast auf dem Stamme der altkatholischen Lehre, welche mit der lutherischen steht und fällt.

Es kann aber dieser Satz nicht fallen, weil er auf Gottes Wort ruht. Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Diesen Grund haben wir schon gezeigt. Mögen wir im Einzelnen geirrt haben: mit der Wolke von Zeugen, welche mit uns steht, dürfen wir muthig sagen, daß wir in diesem Resultate uns nicht geirrt haben. Doch bedarf unser Satz noch der Vertheidigung gegen Einsprüche, noch der näheren Bestimmung.

Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle ruht wesentlich auf den Einsetzungsworten. Wie aber, wendet man ein, kann Christus den Leib, der vor den Jüngern dastand, denselben zum Genusse gegeben haben? Wir gestehen zu, daß die Antworten, welche unsere älteren Apologeten hierauf ertheilt haben, nicht befriedigend sind. Man erinnert, daß die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle etwas Unsichtbares und Geheimnißvolles sei (Ernesti: opusc. 161.); man unterscheidet eine doppelte Gegenwart, eine natürliche nach dem Stande der Erniedrigung, in welcher Christus zu Tische sitzt, und eine übernatürliche, nach welcher Christus durch ein Wunder seinen Leib zum Genusse giebt (Quenstedt p. 201. wittenb. Ausg.); man beruft sich einfach auf die Allmacht Gottes (Hollaz p. 1118.). Sollte vielleicht, haben lutherische Kirchenlehrer schon gefragt, beim ersten Abendmahle die Mittheilung des Leibes und Blutes nicht wirklich, sondern nur testamentarisch stattgefunden haben? Allein was will man aus den Abendmahlsworten für unsere Feier beweisen, wenn das, was sie bei der ersten deklarirten, nicht

wirklich und wörtlich zu nehmen ist? Allerdings war das erste Abendmahl testamentarisch, sofern es Sanktion des neuen Bundes war, aber eben deshalb mußte Leib und Blut wirklich gegenwärtig sein (S. 73 ff.). Vor Allem muß nun erinnert werden, daß σῶμα und nicht σάρξ steht. An einen Genuß von Muskeln und Haut, Augen und Ohren u. s. w. ist also nicht zu denken. Σῶμα ist der Leib als Totalität der Glieder (S. 93 ff.). Es muß also an eine Substanz gedacht werden, in welcher der Leib in Totalität gesetzt ist. Nach einem odi profanum vulgus mag als Beispiel einer solchen der Samen genannt werden. Selbst Totalität erzeugt er auch eine Totalität, er ist Leiblichkeit und doch Kraft und Leben, das Produkt eines vorübergehenden Processes und doch, in den mütterlichen Leib niedergelegt, Keim eines unsterblichen Lebens. Das Recht, aus dieser Sphäre ein Gleichniß zu nehmen, erhellt aus dem, was oben zu Eph. 5, 29 ff. (S. 144.) ist bemerkt worden. Aber, wendet man ein, Christus spricht ja selbst von einem Genusse seiner σάρξ Joh. 6. Ja, aber einer σάρξ, welche Geist und Leben ist, einer Leiblichkeit, welche erst durch die Himmelfahrt in das rechte Licht treten wird (S. 120 ff.). In diesem Sinne kann σάρξ auch stehen (Apostg. 2, 31. S. 124.). Das Blut, so haben wir ebenfalls gesehen (S. 82 ff.), kann hier nur als Träger des Lebens in Betracht kommen, somit nur als geist- und lebenerfülltes Blut stehen. So sind wir denn an die höhere, mit den Kräften des göttlichen Lebens durchdrungene, an die verklärte Leiblichkeit des Herrn gewiesen. Daß aber im Leibe des Herrn eine solche höhere Leibessubstanz war, das zeigt die Verklärung. Warum soll der Verklärungsleib, welcher auf jenem Berge seinen Glanz auf Christi Gewand warf, daß es weiß ward wie Schnee, nicht auch den Elementen sich haben mittheilen können, der Verklärungsleib, welcher sein Licht in die Augen der Jünger warf und sie mit himmlischem Wohlsein erfüllte, sich nicht auch zum Genusse bieten? Lesen wir doch, daß aus dem Leibe Christi Heilkräfte ausströmten (Luk. 8, 46.).

Wenn der erste Abendmahlsgenuß dem späteren gleichartig sein soll, so kann man nur an die höhere Leiblichkeit des Herrn denken, da der Leib, welchen derselbe jetzt giebt, nur der verklärte sein kann (Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 49.). Aber, sagt man, es heißt

ja Christi Leib im Abendmahle nicht der verklärte, sondern der für uns in den Tod gegebene. Das völlig Unstatthafte, den zu opfernden Leib in den Opfertod aufzulösen, haben wir oben ausführlich aufgezeigt (S. 56 ff.). Aber auch der Schluß, daß der für uns zu opfernde Leib nur so, wie er ist geopfert worden, uns gegeben werden müsse, mit welchem die Unmöglichkeit eines wirklichen Genusses soll bewiesen werden, ist logisch und historisch nicht haltbar. Luther sagt im großen Bekenntniß (S. 171.): „Ist's nun nicht zurbarmen, daß man aus solchem nichtigen, falschen Grunde soll leugnen die hellen Wort Christi: Das ist mein Leib, und das Abendmahl also schänden? Wenn ein Knabe in der Schule solchen Syllogismus machte, so gäbe man ihm einen Schilling; thät's ein Meister unter den Sophisten, so müßt er Esel heißen: und hie, im Geist, soll es göttliche Schrift und Weisheit heißen, der sie sich hoch rühmen wider unsern Verstand. Also möcht einer auch solche Geisterei treiben und sagen: Christus zur Rechten Gottes ist der Sohn, der von Marien geboren ist: aber er ist von Maria sterblich geboren, so muß er auch sterblich sitzen zur Rechten Gottes. Herr Hans Ritter reitet nicht im Küriß, darum ist's nicht ein Ritter. Rahel hatte keinen Schleier auf, darum ist Rahel kein Weib. Juxta regulam novam: accidens est substantia nec potest abesse suo subjecto.“ Beim ersten Abendmahle war der Leib Christi noch nicht in den Tod gegeben. Haben aber, wie wir eben erkannten, die Jünger den Leib genossen, so muß doch die Qualität der Opferung nicht das Wesentliche sein. Sie war nur der Kraft nach gegenwärtig (S. 76 ff.). Die Identität des verklärten Leibes Christi und des in den Tod gegebenen zeigen die Wundenmahle des Auferstandenen (Joh. 20, 27.) und das Wort der Offenbarung, daß Christi Feinde den, welchen sie einst durchstochen haben, werden kommen sehen in den Wolken des Himmels (1, 7.). Daß aber der Leib Christi die Kraft seines Opfertodes auf immer in sich trägt, haben wir ebenfalls schon gesehen (a. a. O.). Im Opfermahle hat der Genuß die Bedeutung, in Lebensgemeinschaft zu setzen. Das zu Genießende ist wesentlich Träger des Lebens (S. 19 ff.). Ist das Abendmahl Opfermahl, so erhellt schon hieraus, daß Leib und Blut nicht als Tod, sondern als Leben uns geboten werden (S. 33. 77.). Das

ist es ja, was Christus dem rohen Verständnisse der Juden Joh. 6. entgegensetzt, daß das Fleisch, welches das ewige Leben wirkt, selbst Geist und Leben sein müsse (S. 121.). Das Blut steht 1 Joh. 5, 6—8. neben Wasser und Geist als eine Kraft des Lebens, welche von Christo zeugt (S. 151 ff.). Paulus nennt 1 Kor. 12, 13. das, womit wir getränkt werden, geradezu Geist (S. 145 ff.). War im Opfermahle das Fleisch nur, nachdem es war geopfert worden, Mittel der Lebensgemeinschaft mit Gott, so ist auch der verklärte Leib Christi nur nachdem er Gott ist dargebracht worden eine Speise des Lebens. Mit diesem Mahle ist daher nothwendig das Gedächtniß, das Bekenntniß des Todes Christi verknüpft. Dieß Wort vom Gedächtniß ist nicht nur kein Beweis gegen die wirkliche Gegenwart des verklärten Leibes, sondern im Gegentheil nur zu verstehen, wenn das Abendmahl mehr ist als symbolische Gedächtnißfeier Christi (S. 85 ff.).

Aber wie kann der zur Rechten Gottes erhöhte Leib Christi im Himmel und zugleich auf Erden sein? Auf diesen Einspruch ist S. 371 ff. geantwortet worden.

Nur wenn man nicht Ernst machen will mit dem Begriff des verklärten Leibes Christi, kann man einsprechen: Wir müßten doch, wenn wir einen Leib in uns aufnähmen, eine leibliche Empfindung haben. Es giebt himmlische und es giebt irdische Leiber; eine andere Klarheit ist die der himmlischen, eine andere die der irdischen (1 Kor. 15, 35.). Wie können über die Mittheilung einer verklärten Leiblichkeit unsere groben Sinne richten! Kann ein elektrisches Fluidum sich so unsichtbar und innig mit einem Träger wie Wasser u. s. w. vereinen, was soll hier der Satz: Zwei Körper können nicht in demselben Raume sein? Vom Lichte weiß Jeder, daß man es nicht erschöpft, wenn man noch so viel Lichter anzündet: vom Leibe Christi aber fürchtet man, er werde aufgezehrt werden, wenn Alle ihn genießen.

A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus,
Integer accipitur.
Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumtus conficitur.

Das Sonnenlicht dringt in Millionen Augen zugleich: warum soll der Leib Christi nicht zugleich an vielen Orten in unsere Leiber eingehen? Bei einem himmlischen Körper, welcher mit Christi Geist und Leben erfüllt ist, sollte man nicht fragen, ob man den ganzen Körper oder nur einen Theil empfange. Unter einem geistlichen Leibe versteht man doch einen solchen, welcher ein dem Geiste entsprechenderes Organ ist als unser irdischer Leib. Je mehr er aber dieß ist, desto mehr wird in ihm das Nebeneinander zum Ineinander geworden, der Unterschied zwischen Ganzem und Theil verschwunden sein. Vergessen wir nicht, daß σῶμα eben eine leibliche Totalität bezeichnet. Wer den Leib Christi genießt, muß ihn ganz genießen. Ich kann aber eine Leiblichkeit ganz genießen, ohne sie ganz in mich aufzunehmen. Wenn mein Auge im Sonnenlichte sieht, so nimmt es nicht das ganze Sonnenlicht auf, wohl aber das, was ihm die Substanz des Sonnenlichtes ist. Das Argument des Oekolampadius, daß so viele Leiber Christi sein müßten als Hostien, steht auf gleicher Linie mit dem, daß es so viele heilige Geister geben müßte als Solche, welche den heiligen Geist aufgenommen haben. Was soll man aber zu der Roheit derer sagen, welche an Menschenfresserei erinnert haben, von Zwingli an bis auf David Schulz. Sie meinen die lutherische Lehre zu treffen, und treffen doch Christum selbst dann, wenn er das Abendmahl in ihrem Sinne gestiftet hat. Ist Genuß des Leibes Christi eine so unmenschliche Sache, so durfte Christus sie auch nicht als Symbol aufstellen. Wer aber denkt, wenn er ein Kind sich vom Leibe seiner Mutter nähren sieht, an Menschenfresserei!

Aber es ist ja von dem Genusse des Leibes Christi kein Nutzen abzusehen. Wer der Verwüstungen gedenkt, welche der Utilitätsgesichtspunkt im Zeitalter der Aufklärung in der Kirche angerichtet hat, der wird die Indignation, mit welcher Luther's tiefblickender, ahnungsvoller Geist diesen Einspruch behandelt hat, für gerechtfertigt halten müssen. Welch ein Schluß vom Nutzen auf das Sein, näher von meiner, des Staubes, Einsicht in den Nutzen auf die Realität dessen, was Gott geordnet hat! In der Stelle: Das Fleisch ist kein nütze, würde man diesen Einwand nicht gefunden haben, wenn man ihn nicht gesucht hätte. Sieht man Joh. 6.

keine Beziehung auf das Abendmahl, so hätte man doch wahrlich Bedenken tragen sollen, eine Stelle, in welcher Christus allgemein vom Fleische spricht im Gegensatze zum Geiste, zur ehernen Mauer zu machen. Christus setzt denen, welche aus seinen Worten einen fleischlichen Genuß bloßen Fleisches nehmen, nicht einen metaphorischen Genuß, sondern einen wirklichen entgegen, der aber, weil eben Christi Leib Geist und Leben ist, ein geistlicher ist (S. 119 ff.). Der Leib Christi im Abendmahle ist der mit den himmlischen Kräften Christi geeinte, der Genuß desselben eine höhere Potenz der Gemeinschaft mit Christo (S. 125.). Doch vom Nutzen des Abendmahles werden wir noch besonders sprechen.

Nachdem wir uns mit diesen Einsprüchen auseinander gesetzt haben, bedürfen drei Punkte noch einer näheren Bestimmung, nämlich die Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen, der leibliche Genuß und der Genuß der Ungläubigen.

Zuerst also die Vereinigung des Leibes und Blutes mit Brot und Wein.

Wenn die lutherische Kirche mit der katholischen gegen die Reformirten die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle vertheidigt, so die lutherische mit der reformirten die wahre Gegenwart der Elemente. Es ist eine traurige Nothwendigkeit, zum tausendsten und aber tausendsten Male gegen eine Lehre wie die von der Transsubstantiation zeugen zu müssen, von der Jeder, welcher der Wahrheit fähig ist, sagen muß, daß sie nicht nur die Schrift, sondern auch die Tradition gegen sich hat. Das Letztere ist schon oben ausgeführt worden (S. 260 ff.). Wenn das, was ein Chemnitius (exam. conc. Tr. II. p. 141 sq.) und Gerhard (p. 199—260.) durch alle Instanzen durchgeführt haben, vergebens gewesen ist: was würde unser Nachweis helfen. Es kann nicht Aufgabe der christlichen Wissenschaft sein, auf längst widerlegte Irrthümer immer von Neuem einzugehen, weil eine Kirche, welche sich für die allgemeine hält, nicht davon zurückkommen kann. Gegen die, welche die Wahrheit nicht wollen, hat die christliche Wissenschaft keine Waffen.[1] Wie verhält sich

1. In einer Anmerkung stehe die Summe dessen, was die Väter der lutherischen Kirche gegen die Transsubstantiation gesagt haben, wie sie Quenstedt (p. 222.) giebt. Transsubstantiatio est falsa et erronea. I. Quia nec secun-

nun, mit den alten Dogmatikern zu reden (Schmidt, die Dogmatik der evang.-luth. Kirche. 2. A. S. 429 ff.), die materia coelestis zur materia terrestris? Seit Pirkhaimer bezeichnet die lutherische Kirche das Verhältniß beider mit dem Namen unio sacramentalis. Hollaz fügt zur vollständigen Bestimmung (p. 1112.): Unio sacramentalis in usu s. coenae est vera et realis materiae terrenae et coelestis conjunctio, qua ex voluntate et virtute Christi instituentis externa elementa panis et vinum consecrata, cum re coelesti verbo institutionis expressa, corpore videlicet et sanguine Christi, ad unum sacramentum uniuntur, ut propter hanc unionem in ipso sacramenti hujus usu corpus et sanguis Christi cum pane et vino oraliter manducanda et bibenda exhibeantur omnibus communicantibus in commemorationem mortis Christi: die summarische: Unio sacramentalis rei terrenae et coelestis infert mutuam praesentiam et communicationem, panis et corporis, vini itidem et sanguinis Christi, ut panis benedictus sit vehiculum corporis et vinum benedictum sit vehiculum sanguinis Christi. Sakramental heißt diese Vereinigung im Unterschiede von anderen Vereinigungen, welche die Dogmatik kennt (unio hypostatica, spiritualis u. s. w.), nicht aber in dem Sinne der Reformirten, welche darunter eine significative, typische, operative, relative (Quenstedt p. 194.) verstehen: sie ist eine wirkliche (realis), wahre (vera), wesenhafte (substantialis). Der Begriff der Vereinigung schließt als solcher sowohl die katholische Lehre als die reformirte aus, weil dort die irdische Substanz von der

---

dum nomen, nec secundum rem in scriptura habetur, ut agnoscunt Durandus, Gabr. Biel, Petrus de Alliaco, Cajetanus etc. II. Quia cum s. scriptura pugnat: Evangelistae enim et Paulus expresse nominant panem, non modo ante, sed et in actione coenae ac etiam post consecrationem Matth. XXVI, 26. Marc. XIV, 22. Luc. XXII, 19. 1 Cor. X, 16. XI, 23. 26 sq. III. Quia, quod est medium sacramentaliter communicandi corpus et sanguinem Christi, illud non est mutatum in rem communicatam. Panis et vinum sunt medium sacramentaliter communicandi corpus et sanguinem Domini (1 Cor. X, 16.). Ergo panis et vinum manent in s. coena et non transsubstantiantur. IV. Quia evertit naturam benedictionis divinae, quae res conservat, non autem interire facit. V. Quia pugnat cum analogia fidei. Privat enim sacramentum elemento externo et visibili. VI. Quia pugnat cum veneranda antiquitate. VII. Quia implicat contradictionem in adjecto. In summa: Transsubstantiationis nomine et re figmentum divinae scripturae veritati, itemque sacramenti naturae est contrarium, sincerae antiquitati ignotum, et Scholasticorum demum tempore prognatum, variarum quoque periculosarum, curiosarum vel auditu horrendarum quaestionum fragile fundamentum est.

himmlischen, hier die himmlische von der irdischen absorbirt wird, dort wie hier also in der Einheit keine Zweiheit ist. Diese Vereinigung ist keine Neutralisation beider Substanzen (consubstantiatio), wie ältere und neuere Reformirte der lutherischen Lehre andichten, keine lokale Einschließung der himmlischen in die irdische (impanatio), keine von dem Genusse unabhängige.[1] Die also bestimmte Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen ist unzweifelhaft in den drei Hauptstellen vom Abendmahle: den Einsetzungsworten, 1 Kor. 10, 16 ff., 1 Kor. 11, 23 ff., gelehrt. Das Unterscheiden des Leibes Christi in der letzten Stelle (V. 29.) sagt in der Einheit die Zweiheit, in der Zweiheit die Einheit aus (S. 167.). Die zweite Stelle bezeichnet die Elemente als Träger des Leibes und Blutes Christi (S. 132 ff.). Die Einsetzungsworte fordern das Ineinander des Leibes und Brotes, des Blutes und Weines, wie es die lutherische Kirche durch ihr: In, mit und unter richtig bestimmt hat (S. 87 ff.). Zwei Punkte sind in der Bestimmung dieser Vereinigung von der alten Dogmatik nicht hinreichend beachtet worden. Erstlich fordern die Stellen des N. T. ein solches Ineinander der himmlischen und irdischen Substanz, in welchem die letztere nur das Accidens der ersteren ist. Das ist die Wahrheit der katholischen Transsubstantiationslehre (S. 92.). Die Elemente sind nur Medien der Aneignung des himmlischen Inhalts: das was uns in Gemeinschaft mit ihm setzt. So ist ja auch das Wasser der Taufe nur der Träger des heil. Geistes, welcher ohne Kraft ist, nachdem der Täufling den heil. Geist empfangen hat. Zweitens: die alten Dogmatiker setzen der mit der Verwandlungslehre gegebenen Bestimmung, daß unter der Gestalt von Brot und Wein unabhängig vom Genusse Christi Leib gegenwärtig sei und außer der Abendmahlsfeier bleibe, woraus Adoration, feierliches Herumtragen, Aufbewahrung der Elemente folgen, die Lehre entgegen: Unionem sacramentalem ita

1. Calov (syst. loc. IX. p. 307.): Corpus et sanguinem Christi in coena adesse non quidem per *μετουσίαν* vel transmutationem substantialem, ut Pontificii volunt, nec per *συνουσίαν* vel consubstantiationem, quam nobis Calviniani calumniose affingunt, nec per inclusionem localem, puta impanationem et invinationem, ut criminari consueverunt: nec per modum descensus e coelis et de dextra dei, quem sequitur deinde iterum in coelum et ad dextram patris ascensus — statuimus. Nähere Entwickelung dieser falschen Arten von Vereinigung giebt Cotta zu Gerhard p. 175 sq.

spectare ad usum, ut juxta regulam veterum: Nihil habet rationem sacramenti extra usum, qui institutus est a deo. Unde et symbola post consecrationem reservata et extra usum constituta rationem sacramenti non obtinere, neque corpus et sanguinem extra usum cum illis sacramentaliter unita esse, credimus (Baier p. 919.), wollen aber über die Zeit, wenn diese Vereinigung eintrete, nichts bestimmen: Momentum temporis, quo corpus et sanguis Christi cum pane et vino sacramentaliter uniri incipiunt, non necesse est definire (a. a. O.). Allein dieser Punkt kann nicht in der Schwebe bleiben. Es ist die Frage, ob unmittelbar nach der Konsekration die zum Genusse bestimmten Elemente Leib und Blut Christi in sich tragen. Man sollte es glauben, weil die Konsekration ja den Elementen ihre Abendmahlsbestimmung giebt, wie die späteren Dogmatiker denn auch von einer consecratio unitiva reden. Heißt es nicht: Der gesegnete Kelch ist die Gemeinschaft des Blutes Christi? Sind aber die Elemente nach der Konsekration Träger des Leibes und Blutes Christi, so ist die Adoration berechtigt. Nun, diese Konsequenz darf uns nicht abschrecken, wenn sie nur begründet ist. Soll man aber annehmen, daß aus einer Hostie, welche aus leicht eintretenden Gründen nicht zum Genusse kommt, der Leib Christi sich wieder zurückzieht? Es will sich nicht recht denken lassen, ist aber keine Instanz. Wenn die Elemente durch die Konsekration die Abendmahlsbestimmung empfangen, so folgt noch nicht, daß sie unmittelbar nachher sind, wozu sie bestimmt sind. Aber aus solchen dogmatischen Begriffen läßt sich auch nicht argumentiren. Die Schrift muß entscheiden. Die Einsetzungsworte, deren Subjekt, wie schon oft gesagt, ist: Das, was ihr esset, trinket, sagen nur von einer Gegenwart des Leibes in dem Momente des Genusses. Wenn 1 Kor. 10, 16. der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Blutes heißt, so heißt das: Er vermittelt dem Genießenden den Leib Christi. Darin liegt aber offenbar, daß der gesegnete Kelch nicht als solcher Träger des Blutes ist, sondern nur die Kraft hat, dem Genießenden dasselbe mitzutheilen, womit also ebenfalls nur eine Vereinigung im Momente des Genusses ausgesagt ist. Nie nennt der Apostel das, wovon wir essen, Leib und Blut Christi (1 Kor. 10, 17.: *ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.* 11, 28.: *ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ*

ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω), sondern nur das, was wir essen (V. 29.: — *κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου*, vgl. V. 27.). Daraus folgt also, daß die Elemente, welche durch die Konsekration die Kraft erhalten, Leib und Blut Christi mitzutheilen, erst im Momente des Genusses ihres himmlischen Inhalts Träger und Mittler sind.[1]

Das Zweite ist der Genuß des Leibes und Blutes Christi. Die Konkordienformel lehrt einen mündlichen, aber übernatürlichen Genuß des Leibes Christi, welchen sie manducatio sacramentalis nennt (S. 422.). Diese manducatio sacramentalis entspricht der unio sacramentalis. Vocamus manducationem sacramentalem, cum ex unione sacramentali panis et corporis Christi unice dependeat et ex ea aestimanda sit, quae consistit in eo, quod ore corporis non solum panis, sed et corpus Christi sacramentaliter eidem unitum percipiantur, non modo aliquo hujus saeculi, sed in sublimi et incomprehensibili mysterio (Gerhard p. 303.). Sie unterscheidet sich von der manducatio spiritualis dadurch, daß sie ein eigentlicher, wirklicher, mündlicher Genuß ist, von der manducatio naturalis dadurch, daß sie einen übernatürlichen Inhalt einschließt, welcher zwar in, mit und unter den Elementen, aber nicht wie sie genossen wird.[2] An dieser Lehre

1. So lehrt auch Ernesti (p. 161.): Alterum, etsi ab Augustino dictum scimus, tamen nobis plane repudiandum videtur, totumque ortum est a re non bene intellecta et perturbata ab iis, qui consecrationis eucharisticae hanc vim esse existimaverunt, ut per eam praesens esset corpus Christi ante quam panis et vinum acciperentur: in quo nobis secus videri, disputavimus in *Antimuratorio* (p. 17.), existimantes praesentiam corporis et sanguinis Christi non ante intelligi debere, quam cum edamus et bibamus, et inter edendum ac bibendum: neque enim ea est opus ante, nec ex Christi verbis aliter intelligi perspicue potest.

2. Das Verhältniß der manducatio spiritualis zur manducatio sacramentalis bestimmt Dannhauer (hodos. p. 799.) also:

Manducatio spiritualis	est	Manducatio sacramentalis
1. impropria,		1. propria,
2. vetus,		2. nova,
3. perpetua, successiva, quotidiana instar ordinarii alimenti,		3. rarior, momentanea, instar medicamenti,
4. *ἄσημος* vel certe ad signum non restricta,		4. ad certum signum restricta,
5. absolute necessaria ad salutem,		5. non absolute necessaria,
6. solis fidelibus competens,		6. indignis etiam ac infidelibus competens,
7. semper salutaris,		7. aliquando ex accidenti perniciosa,
8. totius Christi,		8. tantum corporis Christi,
9. facta ore fidei.		9. facta ore corporis.

haben die Reformirten von jeher den größten Anstoß genommen. Einen Unsinn nennt sie Beza, dessen selbst der Teufel sich schämen würde. Es haben sich aber die großen Kirchenväter solcher Lehre nicht geschämt. Wir erinnern an Irenäus (S. 193.), Tertullianus (S. 195.), Cyprianus (S. 201.), Gregorius von Nyssa (S. 209.), Cyrillus von Jerusalem (S. 210.), Chrysostomus (S. 213.), Johannes von Damaskus (S. 215.), Leo den Großen (S. 219.), Gregorius den Großen (S. 220.). Mit solchen Zeugen zu fallen, würde wenigstens keine Schande sein. Fallen müßte aber unsere Lehre, wenn sie so evident, wie die Reformirten es darstellen, ohne Schrift wäre. Ihr Hauptargument ist Joh. 6. In der That ist aber Joh. 6. ein Bollwerk für die Lehre von der manducatio sacramentalis. Dort wird ein wirklicher, aber nicht fleischlicher, sondern Geist und Leben aneignender Genuß gelehrt (S. 119 ff.). Daß in den Einsetzungsworten das Esset, Trinket eigentlich steht, ist nicht zweifelhaft. Steht Leib und Blut, wie erwiesen, auch eigentlich, so folgt unwidersprechlich, daß der Leib Christi Gegenstand des Essens, das Blut Gegenstand des Trinkens sei. Wenn 1 Kor. 10, 16. das Element als das bezeichnet wird, was in Gemeinschaft setzt mit Christi Leib und Blut, so ist selbstverständlich der Weg, welcher das Element mit uns verbindet, auch der Weg, welcher den himmlischen Inhalt uns vermittelt. Besonders einleuchtend folgt der mündliche Genuß aus 1 Kor. 11, 27. 29. 30. Der, welcher unwürdig ißt und trinkt, tritt in ein Schuldverhältniß zu Leib und Blut Christi (V. 27. S. 161 ff.). Der, welcher unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich selbst das Gericht, darum daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn (V. 29. S. 165.). Solches Gerichtes Zeugen sind viele Kranke und Verstorbene unter euch (V. 30. S. 167.). Im ersten dieser Aussprüche ist der Leib Christi das Objekt, die unwürdige Gesinnung der Grund, der Genuß der Akt der Schuld. Der Genuß, welcher den Abendmahlsgast in ein Verhältniß zum Leibe Christi setzt, setzt ihn auch in das Schuldverhältniß. Im zweiten wird als Grund der Strafe das Nichtunterscheiden des Leibes Christi dargestellt, welches ein praktisches und faktisches ist (S. 161.), somit im Akte der Schuld, somit im Genusse liegt. Der Natur der Sache nach muß der Grund der Strafe, wenn

er als That gefaßt wird, identisch sein mit dem die Schuld wirkenden Akte. Ausdrücklich heißt es nun: Das Gericht sich essen und trinken, d. h. essend und trinkend etwas aufnehmen, was das Gericht wirkt, was eben nur das Objekt der Schuld sein kann (S. 168.). Zeigt sich dieß Gericht nach dem dritten Ausspruche in Leibesstrafen, so weist schon der Grundsatz: In quo quis peccat, in eo punitur, an einen leiblichen Schuldakt. Der Leib, welcher essend und trinkend die Schuld begeht, essend und trinkend das Objekt der Schuld in sich aufnimmt, empfindet auch die richterliche Wirkung dieses Objektes. Bei so klarem Schriftzeugniß würde es verlorene Mühe sein, auf alle Einsprüche der Gegner einzugehen. Ein Theil derselben ruht auf mißverständlicher Auffassung der lutherischen Lehre vom mündlichen Genusse. So oft die lutherischen Kirchenlehrer auch gesagt haben, daß die manducatio sacramentalis unterschieden sei von der manducatio naturalis, so behandeln die Gegner doch immer wieder die erstere im Sinne der letzteren. Sacramentalis manducatio et bibitio est una et indivisa actio, qua simul eodem momento et panem eucharisticum eique sacramentaliter unitum corpus Christi comedimus itemque vinum et cum eo sacramentaliter unitum sanguinem domini ex calice eucharistica haurimus. Sed unius illius manducationis et bibitionis illius duplex est modus. Nam licet uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo. ***Panis et vinum ore accipiuntur immediate et naturaliter*, *corpus et sanguis Christi mediate et supernaturaliter*** (Hollaz p. 1124.). Wenn Jemand, um an ein schon gebrauchtes Beispiel anzuknüpfen, magnetisirtes Wasser trinkt, so geht das magnetische Agens mit dem Wasser in seinen Mund und Leib, aber es theilt nicht das Schicksal seines Trägers, sondern geht in das ihm wahlverwandte Nervenleben und durch dasselbe wirkt es auch auf den Geist.[1] Was ist denn aber die Substanz in uns, der sich der Leib Christi assimiliren könnte? Die alte Kirche antwortet: Der Auferstehungsleib in uns. Der verklärte Leib des Herrn nährt die Verklärungssubstanz unseres Leibes. Zu dieser

1. Aehnlich Dannhauer (p. 792.): Saccharum rosatum reficit spiritus in cerebro, ubi materia quidem inutilis in ventrem descendit, vis autem refectiva ascendit in cerebrum.

Lehre der Väter bekannte sich Luther zu Marburg (S. 377., vgl. Daß diese Worte S. 132.). Von unseren Dogmatikern sind nur Einzelne darauf eingegangen.[1] Und das darf uns nicht Wunder nehmen, da sie Joh. 6, 54. 58. (Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage — Das ist das Brot, das vom Himmel kommen ist, nicht wie eure Väter Manna aßen und starben: wer dieß Brot ißt, wird in Ewigkeit leben) nicht vom Abendmahle nahmen, also nur mittelbar daraus Schlüsse ziehen konnten. Diese Stellen sprechen positiv aus, was implicite in dem negativen Ausspruche 1 Kor. 11, 30. liegt (S. 34.). Und wenn diese Stellen nicht vorhanden wären, so würde die Analogie des Glaubens dahin weisen. „Er, der Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht hat, und ein Erlöser Leibes und der Seele ist, will nicht unseren irdischen Leib speisen mit den Kräften irdischer Leiblichkeit. Vielmehr ist dazu in Christo unsere irdische Leiblichkeit verschlungen in die Herrlichkeit der Verklärung, damit wir in Christi verklärtem, himmlischem, geistlichem Leibe und in dessen geistlicher, von Gott gewirkter Gemeinschaft nicht bloß das Unterpfand, sondern auch die Nahrung und Stärkung zu einem ewigen Leben wie der Seele so des Leibes empfahen" (Harleß, Sonntagsweihe I. S. 188.).

Das Dritte ist der Genuß der Unwürdigen. Bei dem Charakter des Gelegentlichen und Aphoristischen, welchen die meisten Aussprüche der Väter über das Abendmahl haben, wäre es nicht zu verwundern, wenn wir gar kein Wort von ihnen hätten über das, was die Unwürdigen empfangen. Solch Schweigen nun zu Gunsten der reformirten Lehre, daß nur die Gläubigen den Leib des Herrn empfangen, zu deuten, würde bei dem Zuge

1. Und auch diese Einzelnen (wie Gerhard p. 370., Calov theol. pos. p. 484., Baumgarten III. p. 385.) doch nur gebrochen, indem sie im Abendmahle nur ein Pfand der Auferstehung sehen. In unseren Abendmahlsliedern, so weit ich sie kenne, tritt dieser Punkt ganz zurück. Ich wüßte nur aus Rambach's Abendmahlsliede: Mein Jesu, der du vor dem Scheiden, die Strophe anzuführen:

Dein Fleisch muß uns zum Pfande dienen,
Daß unser Fleisch, der Schwachheit voll,
Einst herrlich aus dem Staube grünen
Und unverweslich werden soll:
Ja, daß du uns ein ewig Leben
Nach diesem kurzen werdest geben.

der alten Kirche zum Objektiven, welcher in der Auffassung des Abendmahles sich ziemlich frühe schon nach einer bedenklichen Seite hin geltend macht (man nannte schon im 3. Jahrhundert das geweihte Element auch außerhalb der Abendmahlsfeier den Leib des Herrn), ein sehr unhistorischer Schluß sein. Zum Glück aber haben wir über diesen Punkt mehr als historische Schlüsse. Nicht nur Cyprianus (S. 201., vgl. de lapsis p. 128.), Basilius der Große (S. 208.), Theodoretus (zu 1 Kor. 11, 26.: opp. III. p. 238.), Chrysostomus (zu 1 Kor. 11, 27.), Gregorius der Große (dial. l. IV.: Est quidem in peccatoribus et indigne sumentibus vera Christi caro et verus sanguis, sed essentia, non salubri efficientia), sondern selbst Origenes (tom. in Joh. XXXII. p. 444.) und Augustinus (d. bapt. c. Donat. V. c. 8.: Corpus enim domini et sanguis domini nihilominus erat etiam illis, de quibus dicebat Apostolus: Qui manducat indigne, judicium sibi manducat et bibit) schreiben den Unwürdigen den Empfang des Leibes Christi zu. Das Mittelalter sang:

Sumunt boni, sumunt mali,
Sorte tamen inaequali,
Vitae vel interitus.
Mors est malis, vita bonis:
Vide, paris sumptionis
Quam sit dispar exitus.

Gegen Zwingli, welcher weder Gläubigen noch Ungläubigen den Genuß des Leibes Christi zugestand, sprach Luther nur gelegentlich aus: Auch die Unwürdigen und Ungläubigen essen Christi Leib, wie auch Judas und viel der Korinther thaten (Großes Bekenntniß S. 180.). Der große Katechismus bekennt: Quanquam nebulo perditissimus sacramentum aliis ministret aut ipse sumat, tamen nihilominus sacramentum illum sumere, hoc est, Christi corpus et sanguinem, non secus atque is, qui omnium reverendissime et dignissime sumserit aut tractaverit; neque enim humana sanctimonia, sed verbo dei nititur illud (p. 554.). Die schmalkaldischen Artikel: De sacramento altaris sentimus, panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis (p. 330.). Gegen Bucerus und Calvin,

welche einen geistlichen Genuß des Leibes Christi nur den Gläubigen zuerkennen konnten,[1] bedurfte es einer nachdrücklicheren Hervorhebung dieses Punktes. Der Erstere mußte ihn in der wittenberger Konkordie (S. 385.) zugestehen, suchte aber mit diesem Zugeständnisse seinen eigentlichen Standpunkt durch künstliche Interpretation auszugleichen. Gegen die Calvinisten verwahrt diese Lehre die Konkordienformel kräftigst (S. 422.). Daß nun das lutherische Bekenntniß auch hierin die Schrift für sich hat, hat uns die Auslegung von 1 Kor. 11, 29. 30. (S. 167 ff.) schon gezeigt. Die alten Dogmatiker brachten bei den Einsetzungsworten die Anwesenheit des Judas in Anschlag. Dieß Argument müssen wir aufgeben (S. 10 ff.). Sagt aber nicht das für euch, welches gegen die Anwesenheit des Judas spricht, daß der Leib Christi nur für Gläubige ist? Das Parallelwort (Matth. und Mark.) für Viele beweist allerdings, daß die Euch, d. h. die Apostel, nicht als Repräsentanten der Menschheit, welcher der Tod Christi seiner objektiven Kraft nach gilt, sondern der den Tod Christi im Glauben Ergreifenden stehen. Nun ist es gewiß, daß der Genuß des Abendmahles nur den Gläubigen bestimmt ist. Aber daraus folgt doch nicht, daß die Unwürdigen den Leib nicht empfangen, sondern nur, daß sie ihn nicht zum Heil empfangen. Der Herr, welcher wollte, daß wir, so oft wir trinken, dieß thun zu seinem Gedächtniß, hat das Wort: Dieß ist mein Blut, für Alle welche trinken gesprochen als Weihe und Erklärung dessen, was sie trinken. Die authentische Erklärung der Einsetzungsworte 1 Kor. 10, 16. nennt das geweihte Element die Gemeinschaft des Leibes Christi. Nimmermehr hätte der Apostel einmal das Element als solches das Medium des Leibes Christi nennen, zweitens die objektiven Momente des Segnens und Brechens als Prädikate — offenbar um das auszudrücken, was den Elementen diese Kraft giebt (S. 131., 436 ff.) — ihnen beilegen können, wenn es eben vom Glauben abhinge, ob uns mit den Elementen der himmlische Inhalt würde. Wenn überhaupt Leib und Blut die Substanz

---

1. Ueber Calvin s. S. 412. 414. Von den reformirten Bekenntnissen verneinen, daß die Unwürdigen den Leib empfangen, der consensus Tig. (22.), die Gallic. (37.), Belg. (35.), Anglic. (29.), Helvet. post. (21.), conf. Sigism. (9.), decl. Thorun. (de coen. s. 7.).

des Abendmahles ist, und zwar die Substanz, welche Gott giebt, so würde, wenn nur die Gläubigen Leib und Blut empfingen, Gottes Wort, Gottes Ordnung, Gottes Gabe, Gottes Sakrament auf der Menschen Glauben stehen. Ja, man kann nicht einmal sagen, daß die Unwürdigkeit im Unglauben bestehe (S. 159 ff. 446.). Sie ist ein dem uns gebotenen Heiligen nicht entsprechender sittlicher Zustand. Auch ein Gläubiger kann das Abendmahl unwürdig genießen. Empfängt der Unwürdige nicht Leib und Blut des Herrn, so genießt er auch das Abendmahl nicht, da ihm gerade die Substanz desselben von Gott entzogen wird. Wie kann er die bloßen Elemente sich zum Gerichte genießen? Daß in diesem Einspruch etwas liegt, beweisen am besten Calvin's sophistische Versuche, ein Objektives herauszubringen (S. 414., vgl. Rodatz, Die Kommunion der Unwürdigen: Rudelb.—Guer. 1845. H. 1. S. 4 ff.). Aber würde Gott nicht das Heiligthum den Hunden geben, was er uns doch verbietet (Matth. 7, 6.)? So viel an uns ist, sollen wir in der That verhindern, daß Unwürdige des Herrn Leib empfangen. Nehmen sich aber die Unwürdigen denselben, so verwahrt Gott in der Strafe, welche er solchem Genusse folgen läßt, seine und seines Gnadenmittels Heiligkeit. Aber nach des Herrn Worten Joh. 6, 54. (Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, hat das ewige Leben) wird uns ja nicht der bloße Leib, sondern in und mit ihm Christi Geist, der ganze Christus zu Theil und zwar zur Auferstehung des Lebens? Wir haben aber schon geantwortet (S. 124.), daß Joh. 6. von der Idee des Abendmahles handelt, somit von dem Genusse wie er sein soll. Allerdings tritt auch Christi Geist und Leben mit dem Leibe in den Unwürdigen, aber nicht als Heilskraft, sondern, wie das Wort, ein Geruch des Todes zum Tode (2 Kor. 2, 16.), ein Richter (Hebr. 4, 12.). Schon Origenes (tom. in Joh. XXXII. p. 444.) hat das Beispiel gebraucht, daß eine an sich gesunde und heilsame Nahrung einem Kranken verderblich wird.

6. **In des Abendmahles Wesen ist auch des Abendmahles Zweck gegeben: Vereinigung der gläubigen Empfänger mit dem Leibe Christi, der Gemeinschaft mit Christo höchste Weihe.** Da der Leib, welchen wir

empfangen, der für uns gebrochene ist, so ist das Abendmahl Gedächtniß, Bekenntniß, Aneignung des Todes Christi. Dieß Opfermahl der Gemeinschaft mit Christo nährt den inwendigen Menschen, stärkt und erquickt in des Lebens Kampfe, eint zur Gemeinschaft des Leibes Christi.

Die augsburgsche Konfession giebt keine Zweckbestimmung. Der kleine Katechismus sieht den Nutzen des Abendmahles in den Worten: für euch gegeben, und: vergossen zur Vergebung der Sünden, ausgesprochen, nämlich daß uns im Sakramente Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gegeben wird (p. 381.). Der große sagt: Ideo ad sacramentum accedimus, ut ejusmodi thesaurum accipiamus, per quem et in quo peccatorum remissionem consequamur. Quare hoc? Ideo, quod verba illic exstant et haec dant nobis. Siquidem propterea a Christo jubeor edere et bibere, ut meum sit, mihique utilitatem afferat, veluti certum pignus et arrhabo, imo potius res ipsa, quam pro peccatis meis, morte et omnibus malis ille opposuit et oppignoravit (p. 555., vgl. p. 757 sq.). Die Konkordienformel nennt das Abendmahl perpetuum acerbissimae passionis et mortis et omnium beneficiorum ejus monumentum, simulque obsignatio et confirmatio N. T., solatium omnium perturbatarum conscientiarum, firmum vinculum societatis christianae et cum capite suo, Christo, et inter se invicem conjunctio arctissima (p. 737.). Gerhard unterscheidet fines principales und minus principales. Principales sunt 1. obsignatio promissionis evangelicae de remissione peccatorum et fidei nostrae confirmatio, 2. insitio in Christum et spiritualis nutritio ad vitam aeternam (p. 365.). Fines minus principales enumerari possunt complures: 1. Ut excitemur ad gratias Christo agendas pro opere redemtionis 1 Cor. 11, 26. 2. Ut nostram erga Christi institutionem et ordinationem testemur obedientiam. 3. Ut testemur, nos Christi exemplo velle patienter ferre crucem etc. 4. Ut conservemus publicos coetus Christianorum, quorum nervus et vinculum est sacrae coenae celebratio etc. 5. Ut ipso facto comprobemus, nos peccatis agnitis seriam agere poenitentiam et in Christo quaerere peccatorum remissionem etc. 6. Ut testemur,

nos adprobare doctrinam, quae sonat in ecclesia illa, in qua cum aliis eundem panem eucharisticum manducamus etc. 7. Ut publice profiteamur, nos velle proximo condonare etc. (p. 371.). König (theol. pos. ed. 5. p. 248.) und Quenstedt (p. 184.) vereinigen sich in folgenden Bestimmungen:

I. Finis ultimus,
   1. absolute talis: gloria divinae bonitatis et sapientiae,
   2. secundum quid talis: salus hominum.

II. Finis subordinatus,
   1. primarius: Nutritio et augmentatio communicantium hyperphysica, fidei nostrae confirmatio, promissionis evangelicae de remissione peccatorum obsignatio, continuatio et certioratio praesentiae dei gratiosae, arctior fidelium cum Christo unio.
   2. secundarius: Mortis Christi commemoratio, Christianorum a paganis et Judaeis separatio, arctior fidelium inter se unio.

Calov (theol. pos. p. 483.): Finis sacrae eucharistiae primarius est ex parte dei remissio peccatorum et gratiae obarrhatio: ex parte nostri annunciatio mortis dominicae, fideique obsignatio necnon resurrectionis carnis beatae confirmatio. Hollaz: Finis eucharistiae est a) recordatio et annunciatio passionis et mortis Christi, quae fide et gratiarum actione peragitur, b) gratiae evangelicae obsignatio, c) mutua communicantium dilectio (p. 1132.).

Aneignung der Vergebung der Sünden ist also nach orthodoxer Lehre der Wesenszweck des Abendmahlsgenusses. Und diese Bestimmung behauptet sich unter allen dogmatischen Schwankungen des 18. und 19. Jahrhunderts, so verschieden auch die Gesichtspunkte sind, von wo aus sie gewonnen wird. Wenn Buddeus (p. 1119.), Baumgarten (p. 382.), Seiler (theol. dogm.-pol. ed. 3. p. 624.), Reinhard (p. 591.) u. A. vom Gedächtniß aus dahin kommen, so reducirt sich den oben erwähnten (S. 58. Anm.) Supernaturalisten, Rationalisten und Halbphilosophen die Substanz des Abendmahles auf diesen Zweck. Auch Schleiermacher

findet in seiner Zweckbestimmung: Der Genuß des Leibes und Blutes Christi gereicht allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo, die Vergebung der Sünden eingeschlossen (Der christl. Glaube II. S. 406 ff.).[1]

Wenn Luther für den Zweck des Abendmahles die Aneignung der Vergebung der Sünden erklärt, so beruht dieß einmal auf der Grundvorstellung, daß die Substanz des Abendmahles das Wort sei, Leib und Blut nur die Bundeszeichen, zweitens auf der Auslegung, daß Leib und Blut im Abendmahle zur Vergebung der Sünden gegeben werden. Diese Begründung müssen wir, wie schon dargethan worden ist (S. 326 ff.), aufgeben. Der Zweck des Abendmahles kann nur aus dem Wesen desselben entnommen werden. Wir genießen im Abendmahle den verklärten Leib Christi, in und mit ihm Christi Geist und Leben. Welchen anderen Zweck kann das Abendmahl haben als Vereinigung mit Christi Leib und Leben? Auf diesen Zweck weist schon der Charakter des Abendmahles als Opfermahl (S. 33 ff.); zweitens Joh. 6, 56.: Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm (S. 122 ff., 125 ff.); drittens die Parallele mit der ehelichen Gemeinschaft, welche Eph. 5, 31. 32.

---

1. Die drei jüngsten reformirten Dogmatiker, Schweizer, Ebrard, Lange repräsentiren die drei Typen der reformirten Abendmahlslehre. Schweizer nämlich steht (unter merkwürdigen Zugeständnissen über Calvin) auf zwinglischer Basis (Die Glaubensl. d. ev.-ref. K. II. S. 654 ff.). Das Abendmahl ist ihm das Sakrament der Heiligung im Unterschiede von der Taufe als dem Sakramente der Wiedergeburt. Ebrard steht auf calvinischem Grund und Boden. In den 46 Artikeln, in die er sein Bekenntniß niedergelegt hat, bezeichnet er (20.) als den Zweck des Abendmahles: Uns die ein für allemal feststehende Wahrheit und Gewißheit, daß Christus auch für uns gestorben ist, und auch wir an ihm Theil haben als die Glieder an ihm, zu versiegeln; und als den Segen des Abendmahles (22.): Uns neue Kraft zur Heiligung zu geben (1. S. 224.). Lange hebt (namentlich gegen Ebrard) das lutherische Element hervor: freilich — wie er sagt — aus der Ahnung zur Idee fortgebildet (Positive Dogmatik S. 1168.). Wenn ich aber sagen sollte, worin diese Idee bestehe, so würde ich mehr wissen, als Lange selbst weiß, dieser sonderbare Theolog, der, wo er dichtet, denkt, und wo er denkt, dichtet. Manche seiner Ideen hat Martensen, namentlich die Weltverklärungsidee (Christl. Dogmatik S. 496 ff.). Das Positive, was Martensen aufstellt, ist höchst unklar. Ueberhaupt erinnert dieß Buch an die vorstraußische Verschmelzung von Christenthum und Philosophie. Damals würde, was Martensen von der romantischen Lebensanschauung des Lutherthums auf Grund der lutherischen Abendmahlslehre sagt, mehr Anklang gefunden haben.

gezogen ist (S. 140 ff.).[1] Der lebendige Leib Christi, welcher uns wesentlich in Lebensgemeinschaft mit Christo bringt, ist der für uns in den Tod gegebene. So ist denn das Abendmahl, wie der Herr sagt, ein Gedächtniß, wie der Apostel sagt, ein Bekenntniß des Todes Christi. Der Tod Christi ist aber nicht bloße Vergangenheit, sondern Gegenwart in der sühnenden Kraft, welche Christi Blut für immer in sich trägt (S. 76 ff.). Im Leibe Christi eignen wir uns also auch die Kraft des Todes Christi an, Sühne, Vergebung der Sünden. Hier kommt die lutherische Zweckbestimmung zu ihrem Rechte. War das erste Abendmahl die Sanktion des neuen Bundes, so ist das Abendmahl, welches wir feiern, eine Versiegelung unseres Bundes mit Gott, ein Bundesmahl.

Wie die eheliche Gemeinschaft der höchste Ausdruck der Liebe ist und doch wieder Mittel zum Zweck, so ist auch die geheimnißvolle Vereinigung mit Christo im Abendmahle fruchtbringend für unseren Geist sammt Seele und Leib. Das Mahl nährt, erquickt, eint. Das Abendmahl nährt unsere Seele (Joh. 6, 53. 57. S. 126., 1 Kor. 12, 13. S. 145 ff.) und unseren Leib (S. 463.) zum ewigen Leben. Wie Christus es seinen schwachen Jüngern gab in der Nacht da er verrathen ward, so soll auch uns dieß Mahl in des Lebens Nacht schmecken lassen, wie freundlich der Herr ist; soll uns der Genuß des verklärten Leibes Christi aus den dumpfen Thälern der Erde auf den Berg der Verklärung heben, von wo aus wir das gelobte Land aus der Ferne schauen. Der Leib, welcher uns mit dem Herrn eint, eint uns auch unter einander (1 Kor. 10, 17.), eint den Leib Christi mit seinem Haupte (Eph. 5, 30—32. S. 140 ff.).

1. In seinen Liedern hat das lutherische Gemüth die Enge der dogmatischen Zweckbestimmung überschritten. So athmet das allbekannte Abendmahlslied: Schmücke dich, o liebe Seele, eine innige Sehnsucht nach Vereinigung mit Christo:

Eile, wie Verlobte pflegen,
Deinem Bräutigam entgegen,
Der da mit dem Gnadenhammer
Klopft an deine Herzenskammer.
Oeffn' ihm bald des Geistes Pforten,
Red' ihn an mit schönen Worten:
Herr, dich gläubig zu genießen,
Laß mich deiner nicht mehr missen.

Die Frucht vom heiligen Abendmahl,
Dem höchsten Gut im Thränenthal,
Soll mit der herzlichste Verein
Der brüderlichen Liebe sein.

Wie das Abendmahl ein Zeugniß ist vom Herrn im Fleische, ein Kommen des Herrn (1 Joh. 5, 6—8. S. 151 ff.), so ist es auch eine Weissagung seines einstigen Kommens. Wir verkünden im Abendmahle des Herrn Tod, bis daß er kommt (1 Kor. 11, 26.). Eine Vorfeier ist dieß Mahl des großen Abendmahles, welches der Herr mit uns halten wird in seines Vaters Hause (Matth. 26, 29.).

Druck von J. Ch. Ackermann in Leipzig.